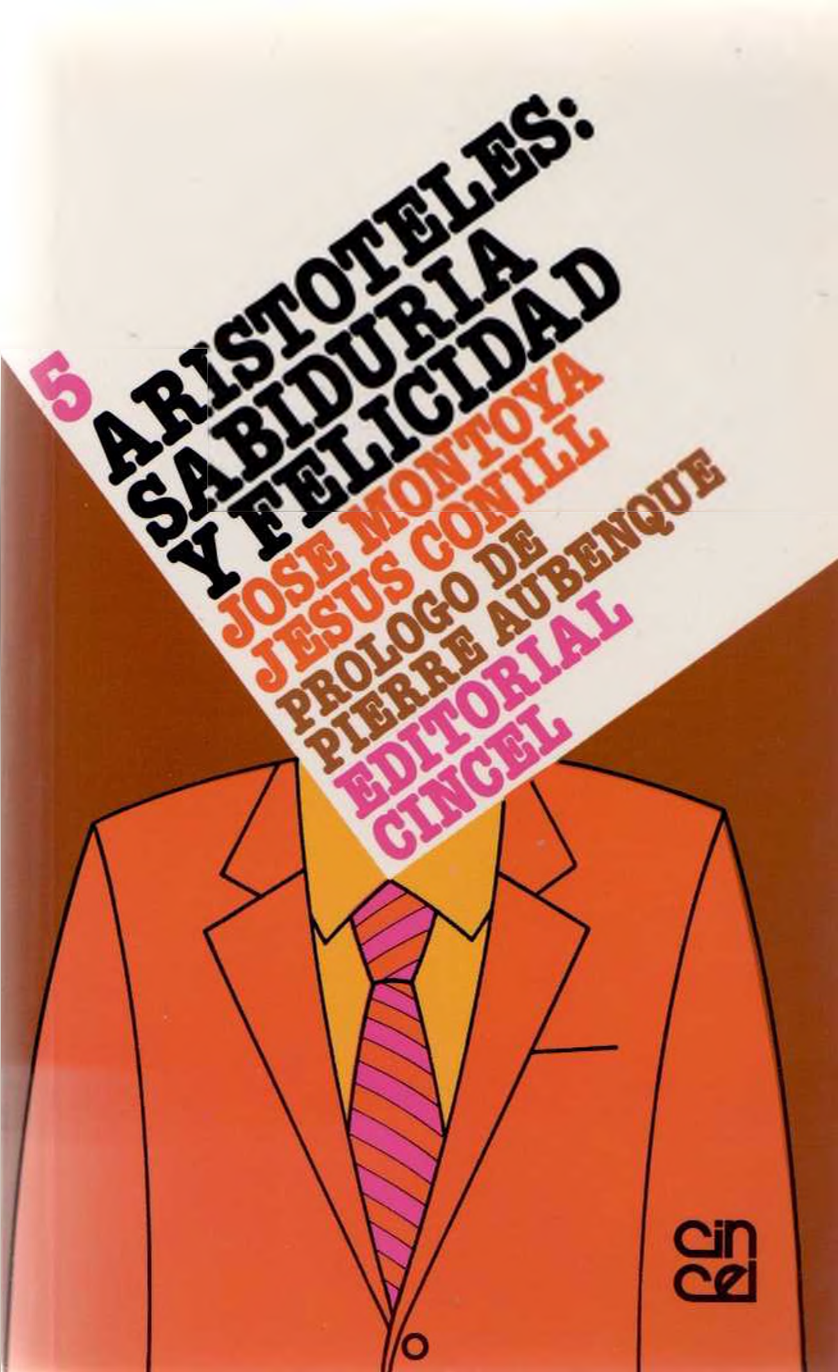

5
ARISTOTELES:
SABIDURIA
Y FELICIDAD
JOSE MONTOYA
JESUS CONILL
PROLOGO DE
PIERRE AUBENQUE
EDITORIAL
CINCEL
cin
cel

AUTORES:

1. **¿QUE ES FILOSOFIA? EL HOMBRE Y SU MUNDO**
   Manuel Maceiras
2. **LA SABIDURIA ORIENTAL: TAOISMO BUDISMO CONFUCIANISMO**
   Tomás Gracia Ibars
3. **MITOLOGIA Y FILOSOFIA: LOS PRESOCRATICOS**
   Angel J. Cappelletti
4. **DE LOS SOFISTAS A PLATON: POLITICA Y PENSAMIENTO**
   Tomás Calvo
5. **ARISTOTELES: SABIDURIA Y FELICIDAD**
   José Montoya y Jesús Conill
6. **LA FILOSOFIA HELENISTICA: ETICAS Y SISTEMAS**
   Carlos García Gual
7. **LA CULTURA CRISTIANA Y SAN AGUSTIN**
   J. A. García-Junceda
8. **EL PENSAMIENTO HISPANOARABE: AVERROES**
   R. Ramón Guerrero
9. **TOMAS DE AQUINO: RAZON Y FE**
   Jesús García López
10. **DE OCKHAM A NEWTON: LA REVOLUCION DEL PENSAMIENTO CIENTIFICO**
    Carlos Mínguez
11. **EL RENACIMIENTO: HUMANISMO Y SOCIEDAD**
    E. García Estébanez
12. **EL RACIONALISMO Y LOS PROBLEMAS DEL METODO**
    Javier de Lorenzo
13. **EMPIRISMO E ILUSTRACION INGLESA: DE HOBBES A HUME**
    J. C. García-Borrón Moral
14. **LA ILUSTRACION FRANCESA. ENTRE VOLTAIRE Y ROUSSEAU**
    Arsenio Ginzo
15. **KANT O LA EXIGENCIA DIVINA DE UNA RAZON MUNDANA**
    Mercedes Torrevejano
16. **HEGEL, FILOSOFO ROMANTICO**
    Carlos Díaz
17. **DEL SOCIALISMO UTOPICO AL ANARQUISMO**
    Félix García Moriyón
18. **MARX Y ENGELS: EL MARXISMO GENUINO**
    Rafael Jerez Mir
19. **COMTE: POSITIVISMO Y REVOLUCION**
    Dalmacio Negro Pavón
20. **EL EVOLUCIONISMO: DE DARWIN A LA SOCIOBIOLOGIA**
    Rafael Grasa Hernández
21. **SCHOPENHAUER Y KIERKEGAARD: SENTIMIENTO Y PASION**
    Manuel Maceiras Fafián
22. **EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE**
    Luis Jiménez Moreno
23. **FREUD Y JUNG: EXPLORADORES DEL INCONSCIENTE**
    Antonio Vázquez Fernández
24. **EL KRAUSISMO Y LA INSTITUCION LIBRE DE ENSEÑANZA**
    A. Jiménez García
25. **UNAMUNO, FILOSOFO DE ENCRUCIJADA**
    Manuel Padilla Novoa
26. **ORTEGA Y LA CULTURA ESPAÑOLA**
    P. J. Chamizo Domínguez
27. **HUSSERL Y LA CRISIS DE LA RAZON**
    Isidro Gómez Romero
28. **LOS EXISTENCIALISMOS: CLAVES PARA SU COMPRENSION**
    Pedro Fontán Jubero
29. **MARCUSE, FROMM, REICH: EL FREUDOMARXISMO**
    José Taberner Guasp y Catalina Rojas Moreno
30. **UN HUMANISMO DEL SIGLO XX: EL PERSONALISMO**
    A. Domingo Moratalla
31. **LA PSICOLOGIA HOY: ¿ORGANISMOS O MAQUINAS?**
    Pilar Lacasa y Concepción Pérez López
32. **EL ESTRUCTURALISMO: DE LEVI-STRAUSS A DERRIDA**
    Antonio Bolívar Botía
33. **FILOSOFIA Y ANALISIS DEL LENGUAJE**
    J. J. Acero Fernández
34. **CRITICA Y UTOPIA: LA ESCUELA DE FRANKFURT**
    Adela Cortina
35. **LA CIENCIA CONTEMPORANEA Y SUS IMPLICACIONES FILOSOFICAS**
    A. Pérez de Laborda
36. **LA ULTIMA FILOSOFIA ESPAÑOLA: UNA CRISIS CRITICAMENTE EXPUESTA**
    Carlos Díaz

COORDINADORES:
Carlos Díaz
Manuel Maceiras Fafián
Manuel Padilla Novoa

DIRECCION EDITORIAL
José Rioja Gómez

SERIE
HISTORIA DE LA FILOSOFIA

5

ARISTOTELES: SABIDURIA Y FELICIDAD

JOSE MONTOYA SAENZ
Catedrático de Etica
de la Universidad de Valencia

JESUS CONILL SANCHO
Profesor titular de Metafísica
de la Universidad de Valencia

PROLOGO DE
PIERRE AUBENQUE
Catedrático de la Sorbona.
Universidad de París

CINCEL - KAPELUSZ

Primera Reimpresión: Julio 1988
Segunda Reimpresión

Cubierta: Javier del Olmo

EDITORIAL CINCEL, S.A.
Martín de los Heros, 57.28008 Madrid
ISBN: 84-7046-370-5
Compuesto en Fernández Ciudad, S.L.
EDITORIAL CINCEL KAPELUSZ
Impreso en Editorial Presencia Ltda.
Impreso en Bogotá - Colombia

Indice

Prólogo

Durante mucho tiempo Aristóteles ha sido considerado, según la expresión de Dante, como «el maestro de quienes saben»; o digamos al menos: de quienes aspiran a un saber organizado y coherente. Y lo era, en efecto, desde diversas perspectivas. Había proporcionado, desde el siglo X en el mundo árabe (desde Persia hasta España) y a partir del siglo XIII en el occidente cristiano, el cañamazo conceptaul de las grandes síntesis doctrinales que, como el averroísmo y el tomismo, han pretendido suministrar una visión totalizadora del mundo, de su relación con Dios y del puesto que en él ocupa el hombre, al mismo tiempo que se proponían prescribir a éste las reglas «éticas» para la dirección de su vida y las reglas «lógicas» para el dominio de su lenguaje. Esta utilización de Aristóteles por pensadores cuyas motivaciones remotas (a saber, teológicas) eran en cualquier caso extrañas al espíritu griego, ha logrado proporcionar al aristotelismo, quince siglos después de la muerte de su fundador, una extraordinaria difusión póstuma, que, ya sea por canales invisibles y subterráneos (como los de la ontología), o ya sea, al contrario, por canales demasiado visibles como para ser percibi-

dos como tales (como los de la lógica o la estética «clásicas», de la gramática «escolar», etc...), continúa aún hoy produciendo sus efectos sobre nosotros. Ahora bien, esta clase de aristotelismo, ligada para bien y para mal al destino de la «escolástica», ha sido sentido desde el comienzo de los tiempos modernos como una forma de dogmatismo y de conservadurismo cuyo dominio obstaculizaba el progreso del pensamiento. De hecho, el sometimiento a duda de las «categorías», de los axiomas o de las reglas procedentes de Aristóteles ha sido siempre, desde el Renacimiento y ya sea en el orden de la física, de la metafísica, de la lógica o de la poética, el comienzo obligado de toda innovación.

Pero hay otro sentido, más sutil y más fácilmente pasado por alto, en el que Aristóteles puede aparecer incluso hoy —y esta vez con total legitimidad— como «el maestro de quienes saben». En un elogio que nada debe a cualquier clase de nostalgia de orden medieval, Hegel atribuye a Aristóteles el honor de haber «sometido todos los aspectos del universo al yugo del concepto» y de haber sido por ello «el fundador de la mayoría de las ciencias». Sorprendente elogio, si recordamos que el dominio intelectual del aristotelismo ha sido considerado, durante la revolución inaugural de los tiempos modernos, como el obstáculo principal al avance de la ciencia, y de modo particular a la constitución de una ciencia matemática de la naturaleza, que ha permanecido desde entonces como modelo de toda cientificidad. Pero las mutaciones internas de la ciencia, y en especial, el tránsito de una física cualitativa como la de Aristóteles a la física matemática de los modernos (que desconoce por añadidura la gran separación aristotélica entre el mundo celeste y el mundo sublunar), no deben hacer olvidar que una cierta idea de la ciencia debía ya haberse constituido antes de que fuera posible comenzar a interrogarse sobre sus mutaciones. Que cada ciencia supone la previa delimitación de su objeto y reposa sobre un número determinado de principios o axiomas que no tienen un sentido unívoco más que en el interior del campo previamente así definido, son un conjunto de condiciones que Aristóteles ha codificado de manera muy precisa y sin las cuales la humanidad

no hubiera podido nunca elevarse hasta la constitución de ese conjunto de discursos universales y necesarios que son las diferentes ciencias positivas. Solamente bajo la condición de esta organización conceptual podemos nosotros pensar la experiencia no como un todo infinito y ambiguo, sino como un campo articulado y coherente, en el que la distinción de los aspectos y de las regiones es la condición de la comprensión del todo. Con toda seguridad la teoría aristotélica de las categorías ha desempeñado un papel sobresaliente en ese trabajo gigantesco de administración de la experiencia, trabajo del que la obra científica de Aristóteles da testimonio aún hoy en dominios tan variados como los de la física, la biología, la psicología o la política.

Pero, por decisiva que haya podido ser la contribución de Aristóteles al establecimiento de saberes positivos y a la teoría de esos saberes, sería injusto y erróneo reducir su filosofía a una teoría de la ciencia, que para colmo podríamos sentir la tentación de colocar bajo la rúbrica moderna del «positivismo». Es precisamente Aristóteles quien ha puesto en guardia contra el peligro de un cierre prematuro de los diferentes saberes, y ante todo contra la tentación de imponerles un molde metodológico común. Sería, dice Aristóteles, señal de falta de cultura (y resulta claro que, para él, la cultura ha de situarse, en cierto sentido, en una posición más elevada que la misma ciencia) el exigir al especialista de ética o de política el mismo grado de exactitud y de rigor que al matemático. Pues la cualidad fundamental de un método consiste en respetar la especificidad de su objeto, y sería atentar —por ejemplo— contra la esencia de los hechos humanos, donde reina cierta contingencia ligada a la libertad de nuestras decisiones, el imponerles determinismo calcado sobre la necesidad de los encadenamientos matemáticos.

No podemos concluir, del hecho de que la ciencia demostrativa sea la forma más perfecta de la ciencia, que para Aristóteles la demostración represente el único régimen legítimo del discurso humano. Pues cuanto la demostración gana en rigor, tanto pierde en apertura y disponibilidad. La demostración no es posible mas que partiendo de axiomas unívocos, que valgan cada vez

para un género determinado. Pero no está prohibido, y puede ser legítimo (con la condición de saber que, al abandonar las restricciones de la ciencia, perdemos ipso facto su seguridad) el elevarse a consideraciones transgenéricas —podríamos decir quizá hoy «interdisciplinares», en la Edad Media se decía «trascendentales»—, que nos permitan tener una visión sinóptica sobre el ser en general, sobre la relación de identidad de cada ser consigo mismo, sobre la relación de alteridad que hace que cada ser no sea la totalidad de los seres, sobre los diferentes sentidos del ser, que es preciso distinguir si se quiere comprender por ejemplo que una cosa permanezca constante en su esencia aunque reciba sucesivamente atributos contradictorios. Tales consideraciones son anunciadas, desde un punto de vista aún formal, por una obra titulada Tópicos, que es, en sentido propio, una teoría de los «lugares comunes»; y serán vueltas a tomar desde un punto de vista más «científico» (aunque la ciencia en cuestión, la ciencia del ser en tanto que ser, no pueda reclamar el estatuto de ciencia demostrativa) en la obra que la tradición titulará Metafísica.

El lector moderno será, sin duda, más sensible de lo que lo fuera la mayoría de los comentaristas medievales al aspecto problemático o, por volver a tomar otra palabra griega, «aporético», del proceso discursivo de Aristóteles en la Metafísica. Hegel observaba ya, y se felicitaba por ello, que Aristóteles, en su Metafísica, no aplica las reglas de su propia lógica, sino que procede más bien de manera dialéctica. Podríamos extraviarnos si entendiéramos este último término en un sentido ya prehegeliano. Pero hay una práctica aristotélica de la dialéctica que hace pertinente el dicho de Hegel: la dialéctica es para Aristóteles la lógica de lo verosímil, lo que le permite hallar una aplicación legítima allí donde, por cualquier razón, las premisas de una demostración no han podido ser establecidas por una demostración previa. Ahora bien, ¿cómo demostrar, en particular, los primeros principios del pensamiento y del ser, tales como el principio de contradicción, puesto que son los principios de toda demostración y, por tanto, ellos mismos no podrían ser demostrados sin círculo vicioso?

Esta apertura sobre la infinitud del ser y sobre la in-determinidad de los principios, inaccesibles a las reglas de la «lógica finita» que es propia del entendimiento y de la ciencia, es lo que Hegel llama «especulación». Y es completamente cierto que Aristóteles es el pensador especulativo por excelencia, si queremos dar a entender con ello una marcha a la vez totalizadora y respetuosa de la diversidad, a la vez sistemática en su intención y consciente de la irreductibilidad final del ser a una perfecta representabilidad. La especulación de Aristóteles se guarda tanto de la asimilación como de la exclusión: lo contingente no se reduce a lo necesario, ni el accidente a la esencia; y si la necesidad de la esencia expresa la actualidad más elevada del ser, no es sin embargo su única manifestación posible: en el todo del ser hay multiplicidad, hay devenir, hay azar; y en el dominio de la vida humana existe lo imprevisible y lo irracional. Si hay un punto en el que Aristóteles se separa radicalmente de su maestro Platón, es precisamente éste: todos esos aspectos del ser y de la vida que estamos tentados de considerar como negativos, en la medida en que repugnan a un cierto ideal griego (y sin duda también intemporal) de unidad, de permanencia y de perfecta determinación, no deben ya ser rechazados fuera del ser, sino que deben ser escrutados, analizados, elevados al concepto, aprehendidos en su inteligibilidad en cierto modo máxima, incluso si esta inteligibilidad tan sólo puede ser relativa. El ser no se reduce al eidos, que está sin embargo presente en él como «forma», aunque no como «Idea»; el hombre no se reduce al Intelecto, al nous, que es, sin embargo, lo más elevado que hay en él. El propósito de Aristóteles no es lamentarse sobre esta no-coincidencia, que por lo demás, si pensamos detenidamente sobre ella, es al mismo tiempo una riqueza, sino de otorgar un estatuto filosófico a aquello que en el ser no es la unidad y a aquello que en el hombre no es la razón.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos si esta asunción aristotélica de la multiplicidad, de la contingencia y de la pasión no es simplemente una vuelta a una visión más realista de las cosas y del hombre, a una especie de «justo medio» entre las trivialidades del

empirismo y la trascendencia orgullosa del idealismo platónico. Aristóteles ha replicado ya este tipo de interpretación: no hay que creer —nos dice— que el justo medio sea una media o un compromiso; discernido razonablemente (lo que no siempre quiere decir: racionalmente determinado), es por cierto más bien una «cima». Cima de equilibrio más que de altura, optimum *más bien que* maximum.

Es decir muy poco el decir que este pensamiento a la vez tan multiforme y tan coherente, a la vez fenomenológico y sistemático, mantiene aún mucho que enseñarnos. Sería más exacto decir que, reconducido a su inspiración auténtica, tiene de nuevo *una lección esencial que traernos, en un tiempo en el que el desarrollo planetario de la ciencia y de la técnica y de sus efectos niveladores o destructivos revela los límites espirituales de nuestra modernidad. Después de tantos siglos de* hybris, *el hombre moderno (o, como se dice ya, postmoderno) estaría sin duda bien inspirado si se dedicara a buscar con Aristóteles los caminos difíciles que conducen a aquello que designan, de manera aún velada, las tres palabras maestras con las que se cierra la* Política: *«la medida, lo posible y lo conveniente».*

Pierre Aubenque

(Traducido por José Montoya.)

Introducción

La pretensión de los autores del presente trabajo no es sino la de exponer con claridad algunos aspectos de la filosofía aristotélica, con el fin de hacerlos asequibles al público contemporáneo interesado por la historia del pensamiento occidental.

Proyectos más ambiciosos, como el de agotar acumulativamente toda la riqueza temática del pensamiento aristotélico, o el de discutir a fondo los problemas históricos y críticos, tuvieron que ser desechados desde un comienzo por razones de espacio, pero también por razones editoriales. La colección de la que este libro forma parte se propone *abrir el apetito* al lector, incitarle a que se enfrente directamente con los textos clásicos, expresivos de una experiencia filosófica originaria e intransferible.

De ahí que nos hayamos visto obligados a prescindir de la erudición que suele acompañar a estudios de este tipo, como también a seleccionar solamente algunos ámbitos de la reflexión aristotélica.

Como el lector podrá apreciar, dos son los polos de la filosofía de Aristóteles en torno a los que gira nuestro estudio: el saber filosófico, entendido como esa sa-

biduría necesaria para dar razón de las aporías de la experiencia que se expresan a través del lenguaje, y la sabiduría práctica, que orienta al hombre en la comunidad cívica hacia un modo de vida buena y feliz. Otros temas relevantes, como la lógica formal, la retórica o la poética, han tenido que ser —lamentablemente— relegados.

Los escritos de Aristóteles que más hemos utilizado a lo largo del trabajo han sido los siguientes: *Física, Metafísica, Acerca del alma, Segundos Analíticos, Etica de Nicómaco, Política* y *Retórica*. Todos ellos forman parte del conjunto de tratados y libros denominados *Corpus Aristotelicum*, cuya ordenación se remonta a Andrónico de Rodas, décimo sucesor de Aristóteles en el Liceo, en el siglo I a. C. La ordenación de las obras dio como resultado una división cuatripartita:

1) el *Organon*, que comprende los tratados de lógica;
2) los escritos *físicos*, en los que se incluye tanto lo concerniente a los seres animados como a los inanimados;
3) los escritos *metafísicos*, y
4) los tratados dedicados a filosofía *práctica*.

A todo ello tendríamos que añadir todavía la Retórica y la Poética.

Aristóteles escribió también otro tipo de obras, a imitación de los diálogos de Platón, pero sólo conocemos fragmentos, conservados en otras obras antiguas. Al parecer, fueron escritos en la época más temprana de nuestro autor, cuando todavía estaba en la Academia de Platón.

Por último, creemos conveniente indicar, en lo que respecta a la confección del trabajo, que, aunque la colaboración ha sido grata y estrecha, la responsabilidad de los cuatro primeros capítulos pertenece a Jesús Conill y la de los cuatro últimos a José Montoya.

Cuadro cronológico comparado

BIOGRAFIA DE ARISTOTELES	CONTEXTO POLITICO	CONTEXTO CULTURAL
399 a.C.—Condena y muerte de SÓCRATES. *387 a.C.*—Fundación de la Academia de PLATÓN.		Siglo IV a.C. —Renovación del arte clásico; pero abierto a la diversidad (contrastando con la unidad del siglo de FIDIAS). —Nuevas tendencias: PRAXITELES, SCOPAS, LISIPO... —*Arquitectura* en *Delfos, Peloponeso* y *Megalópolis.* —Se introduce, además de los templos y teatros, la preocupación por la casa particular. —Grandes empresas en ciudades jónicas. —*Escultura*: segundo clasicismo.

Cuadro cronológico comparado *(Continuación)*

BIOGRAFIA DE ARISTOTELES	CONTEXTO POLITICO	CONTEXTO CULTURAL
384 a.C.—ARISTÓTELES nace en Estagira, antigua colonia jónica. —Su padre era médico en la corte del rey de Macedonia.		
	382 a.C.—Nace FILIPO.	
		380 a.C.—Muerte de GORGIAS.
		377 a.C.—Muerte de HIPÓCRATES.
		375 a.C.—*Anábasis* de JENOFONTE.
	371 a.C.—Victoria de los tebanos sobre Esparta.	
		370 a.C.—Muerte de LEUCIPO y DEMÓCRITO.
	369 a.C.—Alianza de Esparta y Atenas contra Tebas.	*369 a.C.*—*Teeteto*, *Sofista*, *Parménides*. —Primer viaje a Siracusa de PLATÓN.
366/7 a.C.—Entra en la Academia de PLATÓN. —Colabora en la enseñanza, publica sus primeros escritos y sostiene		

una controversia con Isócrates sobre retórica.		
	362 a.C.—Los tebanos vencen a los espartanos y atenienses en *Mantinea*, quedando a merced de Macedonia.	
		361 a.C.—*Timeo, Leyes.* —Segundo viaje a Siracusa de Platón.
	359 a.C.—Filipo II, rey de Macedonia.	
	358 a.C.—Unidad del Estado macedónico. La corte de Pela se convierte en el centro del pensamiento griego.	
	356 a.C.—Nace Alejandro.	
	349 a.C.—Primera *Filípica* de Demóstenes.	
348/7 a.C.—Se marcha a Assos (Asia Menor) acompañado de Jenócrates (que será posteriormente director de la Academia de Platón). —Allí dirige un grupo de platónicos bajo el amparo de Hermias.		

Cuadro cronológico comparado *(Continuación)*

BIOGRAFIA DE ARISTOTELES	CONTEXTO POLITICO	CONTEXTO CULTURAL
—Algunos piensan que esto sucedió antes de morir PLATÓN (?).		
		347 a.C.—Muerte de PLATÓN. —Le sustituye ESPEUSIPO, con una orientación matematizante.
	345 a.C.—Asesinato de HERMIAS.	
344/5 a.C.—ARISTÓTELES se traslada a Mitilene (isla de Lesbos), donde estudia biología. Esta es la patria de TEOFRASTO, colaborador y futuro sucesor en el Liceo. —Se casa con la sobrina de HERMIAS, llamada PYTHIAS, que murió pronto, tras haber tenido una hija. Se volvió a casar o vivió con una mujer de Estagira.		
343 a.C.—FILIPO invita a ARISTÓTELES a ser preceptor de	*343 a.C.*—Segunda *Filípica* de DEMÓSTENES.	

ALEJANDRO, encargándole su educación.		
	342 a.C.—FILIPO conquista Tracia entera.	*339 a.C.*—JENÓCRATES toma el relevo de la Academia de PLATÓN.
	338 a.C.—Batalla de Querones. —FILIPO derrota a Atenas, afianzándose como dueño de Grecia. —Liga panhelénica, confederación bajo FILIPO: autonomía de las ciudades, pero no independencia. —Helenismo frente al imperio persa.	*338 a.C.*—Muerte de ISÓCRATES.
	336 a.C.—FILIPO pasa a Asia Menor y se apodera de Efeso, pero muere asesinado. —ALEJANDRO asciende al trono con veinte años.	
335 a.C.—Tras la muerte de FILIPO, vuelve a Atenas. Alquila terrenos y funda el Liceo, también llamado Perípatos, por la costumbre de ir paseando con sus alumnos. Tenían bi-	*335 a.C.*—Destrucción de Tebas. Sofoca la rebelión de Tebas y Atenas.	

Cuadro cronológico comparado *(Continuación)*

BIOGRAFIA DE ARISTOTELES	CONTEXTO POLITICO	CONTEXTO CULTURAL
blioteca, mapas y museo. Había clases más especializadas (acroamáticas) por la mañana y más populares (exotéricas) por la tarde. Recibían ayuda macedónica. Desarrollaron una intensa labor de investigación y estudio, rivalizando con la Academia.		
	334 a.C.—Batalla de Granica. Vence a los sátrapas persas.	
	333 a.C.—Batalla de Iso contra los persas. —Se adueña de Persia, conservando las instituciones locales y respetando sus dioses: hacía la guerra contra el rey, no contra el pueblo.	
	332 a.C.—ALEJANDRO en Egipto. Funda Alejandría. —Fusión de civilizaciones griega y egipcia, que dará	

	a la luz la cultura helenística. *331 a.C.*—Batalla de Arbelas. —Conquista del Imperio persa.	*330 a.C.*—MENANDRO: La comedia nueva.
	328 a.C.—Ejecución de CALÍSTENES, sobrino de ARISTÓTELES, por no haber querido practicar la *proskínesis* al estilo persa. Parece que nunca se lo perdonó. En sus obras nunca se cita a ALEJANDRO.	
	327/5 a.C.—Expedición a la India.	
	326 a.C.—Difusión de la cultura griega por todo el imperio. —El griego es la lengua universal: *koiné*, especialmente de la filosofía y de la ciencia.	
323 a.C.—Tras la muerte de ALEJANDRO y el consiguiente resurgimiento del partido antimacedónico, ARISTÓTELES, acusado de impiedad, abandona Atenas	*323 a.C.*—Muerte de ALEJANDRO a los treinta y tres años. —Sublevación en Atenas, resurgimiento del antimacedonismo.	

Cuadro cronológico comparado *(Continuación)*

BIOGRAFIA DE ARISTOTELES	CONTEXTO POLITICO	CONTEXTO CULTURAL
«para que los atenienses no pecaran otra vez contra la filosofía» —según AMMONIO, éstas fueron las irónicas palabras de ARISTÓTELES al partir de la ciudad— y se refugia en Calcis (isla de Eubea), tierra natal de su madre, que se hallaba bajo la influencia de Macedonia.		
322 a.C.—Muere a los sesenta y dos años de edad de una enfermedad de estómago. —Le sustituye en la dirección del Liceo TEOFRASTO, quien lograría instalaciones permanentes para la escuela, que más tarde sería saqueada por FILIPO V de Macedonia (300) y arrasada por SILA (86).		

1

Todos los hombres tienden por naturaleza al saber

1.1. Aspiración al saber: «amor a los sentidos» y logos

Así comienza la *Metafísica* de Aristóteles: todos los hombres desean saber. Les apetece. Tienen una intrínseca tendencia, ínsita en su naturaleza, por la que aspiran a conocer de diversas maneras, según sus capacidades cognoscitivas. Así está hecho el hombre: desde sus estratos más profundos está facultado a potenciar y extender el saber.

Un signo de esta tendencia es *el amor a los sentidos* que sentimos y nos mueve a utilizarlos y gozarlos. El contacto por los sentidos nos atrae, nos impulsa con pasión y complacencia. Esto sucede de modo especial con el sentido de la vista, por la riqueza y variedad de sensaciones que descubre.

La sensación *(aisthesis)* es, por tanto, la base y fundamento del resto del saber, ya que nos proporciona el contacto más autorizado con los seres particulares y es



Aristóteles, *de Pedro Berruguete, Museo del Louvre. París.*

aquel primer nivel del que estamos dotados en cuanto animales.

Pero a través de la sensación humana, se abre un proceso cognoscitivo que desarrolla la aspiración inicial al saber hasta límites insospechados. Mediante la sensación, que engloba también la percepción, discernimos y somos capaces de reaccionar ante las afecciones provenientes del medio externo e interno. Este proceso sensitivo y perceptivo se perfecciona por la memoria *(mnéme)*, ya que ésta permite tener aptitud para aprender, y por la ampliación del espectro de los sentidos. Y de la memoria y el recuerdo que nos capacitan para el aprendizaje nacerá la experiencia *(empeiría)*; pues sólo cuando se tienen muchos recuerdos de una cosa se configura una auténtica experiencia.

A partir de la experiencia se alcanzará el saber técnico *(téchne)*, en la medida en que sea extraído el universal ya presente en la experiencia; el universal por el que se da unidad a la multiplicidad e identidad a la diversidad. Mediante el desvelamiento reconstructivo de tales universales se produce el *logos* técnico y científico *(téchne* y *epistéme)*. El proceso por el que pasamos desde la sensación y percepción hasta la manifestación del universal a través de todas las potencias del alma se llama *inducción* * *(epagogé)*. Así, pues, aunque sentimos y percibimos lo particular e individual, la sensación nos abre a lo universal. Este proceso de extracción de lo universal a partir de la experiencia se ha llamado abstracción. Es un método para avanzar en el conocimiento profundizando en el contacto primordial con la realidad. Y ahí está el principio del conocimiento técnico y científico, ya que a partir de muchas observaciones experimentales conseguiremos nociones universales sobre los casos semejantes.

El ser humano se eleva sobre el resto de los animales debido a esta capacidad de abrirse desde la sensación a lo universal y al raciocinio *(logismós)*. El logos, capaz de universalidad, ordenación racional y argumentación,

---

* Los asteriscos hacen referencia a términos cuya explicación hallará el lector en el *Glosario* que aparece al final del libro, página 193.

se desarrolla en la técnica y en la ciencia; la primera en la esfera de la producción y la última en la del ser. Pero en los dos casos se aspira a un conocimiento diferente de la experiencia.

Y no porque la experiencia sea inferior a la técnica en lo que concierne a la vida práctica de cada día (pues un hombre experimentado puede tener más éxito que un técnico), sino porque la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares y, en cambio, la técnica es un conocimiento teórico *(logos)* y universal, que puede aplicarse a los casos particulares.

Por consiguiente, Aristóteles considera más sabio al técnico que al hombre experimentado, ya que su entendimiento se abre y potencia en su aspiración congénita al saber. Sabe más quien sabe no sólo que algo *es*, sino también el *porqué* y las *causas* * de lo que es. Por eso, el saber y el entender pertenecen más a la técnica que a la experiencia.

Lo que distingue al más sabio no es la habilidad práctica, sino la posesión de la *teoría (logos)* y el conocimiento de las *causas*. De ahí que también sea un signo distintivo del más sabio el *poder enseñar*. Pues para enseñar hace falta conocer el porqué y las causas. Por tanto, los experimentados no son capaces de enseñar, puesto que ignoran las causas y el porqué; pero los técnicos han alcanzado un saber capaz de ser enseñado.

Pero no es posible acceder al saber técnico, ni a la ciencia, más que a través de la experiencia. Sólo por la experiencia llegaremos a estos saberes superiores, a los que el hombre aspira progresivamente dado su afán natural por entender. La tendencia al saber se desarrolla desde el *contacto* producido en la sensación hasta el *logos* expresado en la técnica y la ciencia, a través de diversas disposiciones que son propias del *alma* * humana como principio vital. Es propio del ser humano desarrollar estas potencias. Porque el saber tiene a su base un *impulso (óreksis)*, un deseo, una tendencia. El término de este impulso radical es alcanzar la verdad. Por eso hemos de considerar a continuación aquellas disposiciones propias del hombre para alcanzar la verdad.

1.2. Formas de saber y «estar en la verdad»

A juicio de Aristóteles, en el libro VI de la *Etica Nicómaco,* que completa su exposición de la primera parte del libro I de la *Metafísica,* en la parte racional *(logos)* del alma hay cinco disposiciones *(hékseis)* por las que se está en la verdad. Estas disposiciones tienen la virtualidad de realizar la verdad *(aletheuein);* son capaces de *verdadear* y en esa medida son consideradas por Aristóteles como *virtudes intelectuales.* E igual que las virtudes éticas son disposiciones activas al bien, en el orden gnoseológico las virtudes son hábitos que conducen a la verdad, pues ésta es el término del conocimiento y del saber.

Pero la parte racional e intelectual del alma (como principio vital de todos los impulsos y actividades propios del ser humano en cuanto tiene vida) tiene dos vertientes *noéticas* en las que se persigue la verdad. Por una parte, aquella por la que *contemplamos (theoroumen)* los entes cuyos principios no pueden ser de otra manera; es la esfera epistémica o científica, centrada en la verdad teórica. Pero hay otra vertiente racional (intelectual y noética) que es *deliberativa* y calculadora, y que versa sobre lo que puede ser de otra manera, por consiguiente estará centrada sobre la verdad práctica.

Esas virtudes intelectuales o *dianoéticas,* por las que se realiza la verdad teórica o práctica, son la técnica, la ciencia *(episteme),* la sabiduría práctica * o prudencia *(phrónesis),* la sabiduría *(sophía)* y la intelección *(nous)* (Zubiri: 1970, pp. 18 y ss.).

1.2.1 La técnica

Como ya hemos podido observar, se entiende aquí como un saber propio de las profesiones técnicas, que se basan en conocimientos especializados. Por eso, tiene un sentido más amplio que su traducción latina *ars* y más bien se puede conectar con el uso moderno del término *teoría,* debido a que la técnica es un saber teórico-técnico, es decir, un saber universal aplicable a los casos individuales, pero con función técnica, ligada

a la producción poiética *(poiesis)*, al *saber hacer*. Aquí entrarían no sólo la pintura, escultura y música, sino también la medicina, la arquitectura, la estrategia de la guerra y el arte de navegación (JAEGER: 1971, p. 515).

La *técnica* está estrechamente ligada a la *episteme*, por cuanto es más ciencia que la experiencia, ya que el técnico sabe el porqué y las causas de algo, y, por consiguiente, ha llegado a un saber universal que es capaz de enseñar mediante el logos. Lo que ocurre es que este rango *teórico* está volcado a la aplicación e intervención en lo que puede ser de otra manera; en cuanto *saber* se acerca a la ciencia, pero en cuanto este conocimiento se dirige a *producir* algo, se trata de un *saber hacer*.

Así, pues, la técnica es una *disposición racional poiética*, es decir, productiva, que tiene por objeto intervenir en las cosas que pueden ser de otra manera. Es una disposición racional para producir algo y en cuanto lo consigue está en la verdad; es decir, el saber técnico es una disposición productiva *(poiética)* acompañada de razón verdadera, relativa a lo que puede ser de otra manera.

1.2.2. La prudencia o sabiduría práctica

Hay otro tipo de saber acerca de lo que puede ser de otra manera, que es la *prudencia* o sabiduría práctica. Esta versa sobre la *praxis*, es decir, sobre la actividad y *acción** humanas. Es una disposición racional, con razón verdadera, sobre lo bueno y malo para el hombre *(disposición práctica)*. Por tanto, el fin es la buena acción *(eupraksía)* y la verdad práctica. No insistimos sobre este tipo de saber, porque será tratado debidamente en la segunda parte, dedicada íntegramente a la filosofía práctica.

1.2.3. La ciencia

En el ámbito socrático en que surge como término técnico la *ciencia (episteme)*, ésta tiene un sentido cer-

cano a lo que ya vimos como rasgos propios del saber técnico. Y esto se nota todavía en Platón y Aristóteles, quienes interrelacionan ambos tipos de saber en algunas ocasiones. En concreto, Aristóteles toma como punto de partida de la determinación de los rasgos del saber científico el mundo de la técnica. Así, efectivamente, el conocimiento científico es también un saber universal, por causas y enseñable, que está en estrecha conexión con la experiencia.

En Platón las exigencias gnoseológicas de la *episteme* frente al conocimiento sensible habían conducido a contraponer dos órdenes separados en el ámbito del ser. La nueva vinculación entre las facultades sensibles e intelectuales permite no separar la ciencia de la experiencia y evitar, además, el dualismo ontológico. La *episteme* está unida al conocimiento de experiencia porque sin éste no hay ciencia; no hay, pues, ni separación ni confusión entre ambos ámbitos, sino colaboración en el conocimiento del ser.

La ciencia será un conocimiento universal, de lo necesario, por causas, desde los *principios* * y enseñable. Por eso, podrá ser fundamentalmente un saber *demostrativo,* que intentará alcanzar los principios por los cuales explicar lo particular desde lo universal. Ya veremos cómo se podrá conocer, no obstante, lo más universal y si también esto podrá ser demostrado o si hay otro tipo de conocimiento verdadero que no sea demostrativo.

Pero lo más propio de la ciencia *(episteme)* en sentido estricto es su carácter demostrativo *(apodeiksis),* ya que muestra la estructura interna de las cosas y sus conexiones. Nos proporciona una «*intelección demostrativa*» que «*exhibe la interna necesidad de lo que no puede ser de otra manera*» (ZUBIRI: 1970, pp. 22 y ss.). Y esto es posible porque conoce los *principios* desde donde es posible explicar lo demás. Para demostrar hace falta conocer los presupuestos y su conexión necesaria. Para poder demostrar, pues, se requiere un conocimiento universal y necesario. La ciencia es conocimiento de lo universal; y, aunque con esto se acepta la exigencia epistemológica platónica, Aristóteles no la seguirá en sus implicaciones ontológicas de lo universal. La *epis-*

teme es conocimiento de lo universal y no de lo accidental, entendiendo por universal lo que pertenece a todos y a cada uno *por sí* y en cuanto tal. Es decir, lo universal se entiende no sólo extensionalmente, sino también como *lo esencial* de cada individuo. La ciencia aristotélica tiene la pretensión de dar con lo que algo es específicamente, en y por sí mismo. De ahí que uno de los elementos del conocimiento científico sean las *definiciones* *; cuyo tratamiento ocupa gran parte del libro II de los *Segundos Analíticos*.

Por consiguiente, el conocimiento universal de la ciencia es, además, conocimiento de lo necesario, de lo que no puede ser de otra manera, diferenciándose con ello de la técnica. La ciencia capta lo universal y necesario. Y esto se logra respondiendo al *porqué*, mostrando la razón de ser de las cosas. Esta puede radicar en su esencia o en las conexiones causales. En último término, la llamada teoría de las causas de Aristóteles no hace más que mostrar los diversos tipos de por qué, los modos de explicar y dar razón de las cosas. Aquí están las garantías del conocimiento universal y necesario. De este modo es posible sobrepasar el orden de la experiencia, sin renunciar al mismo, pero accediendo a un nivel teórico de lo necesario, desde donde es posible dar cuenta (explicar) las demás cosas, respondiendo así a la pregunta por el porqué.

Por ser demostrativo, explicativo, por causas, universal y necesario, el saber científico es una *disposición demostrativa* de un conocimiento capaz de ser enseñado, ya que muestra las razones, las causas, los principios; es decir, es capaz de probar, mostrando intelectualmente desde dónde y por qué se ha logrado tal conocimiento. Así, toda ciencia es susceptible de ser enseñada. Pero toda enseñanza parte de lo ya conocido; pues no hay aprendizaje sin saber previo. Aristóteles resolverá esta posible aporía sin caer en el innatismo platónico, ya que a su juicio en el alma de quien aprende hay disposiciones en potencia que nos capacitan para tal conocimiento previo. ¿Cuáles son los caminos para tal conocimiento previo? O el razonamiento (sea de tipo silogístico o no), o la inducción *(epagogé)*, como ya vimos desde un comienzo, pues ésta es principio incluso de lo universal.

Este tipo de conocimiento, propio del razonamiento demostrativo de la *episteme*, difiere de la *dialéctica*, que es más un método de busca e investigación; y, por otra parte, tiene como punto de partida premisas probables. Por lo cual es un raciocinio verosímil y propio de una *lógica* de lo probable. En cambio, el razonamiento científico, a diferencia del dialéctico, parte de premisas verdaderas hasta llegar a conclusiones necesariamente verdaderas.

De todos modos, estas diferencias no significan que haya una incompatibilidad radical entre ambas (ciencia y dialéctica), sino que podrían considerarse complementarias. Como puede ser el caso de aquellos que emparentan —como veremos— la ontología con el proceder dialéctico (AUBENQUE: 1974).

Hasta aquí ha quedado claro que la ciencia es demostrativa. Pero ¿es el único conocimiento verdadero teórico? ¿Es que todo se puede demostrar? ¿No es insuficiente la disposición demostrativa para conocer con razón verdadera? ¿No hace falta un conocimiento no demostrativo de los principios?

Si toda *demostración* * ha de partir de premisas, tendrá que haber unas premisas primeras que sean los presupuestos de las demostraciones y que no sean, a su vez, resultado de demostración alguna. Estas premisas son los *principios*. Estos pueden ser de cada una de las ciencias particulares y entonces son específicos de un ámbito determinado. Porque en Aristóteles no hay pretensión alguna de una ciencia única o unificada, con principios comunes desde donde se deriven los contenidos de todo el conocimiento científico. Cada ciencia tiene principios, definiciones e hipótesis propios, específicos, determinando así un ámbito objetivo específico. ¿Cómo se conocen los principios?

1.2.4. La intelección

Conocemos los principios por la intelección *(nous)*. Es una intelección no demostrativa, por cuanto es el conocimiento de los principios desde los que se podrá demostrar. Se trata ahora del conocimiento de los prin-

cipios, del desarrollo científico por demostración. Los principios de la ciencia y de lo demostrable. Y éstos no se logran por vía demostrativa. La ciencia necesita proposiciones primeras y verdaderas que sean presupuestas para las demostraciones. Sin estas condiciones no es posible el conocimiento científico. Por consiguiente, dado que no todo saber puede ser demostrable, se exige racionalmente un conocimiento no demostrado *(anapódeikton),* por el que conocemos los principios.

El tipo de conocimiento a que nos abre la intelección o *nous* es una captación noética fundamental que es imposible conseguir al margen del proceso de *epagogé,* a partir de las cosas sensibles. No hay nada en el intelecto que antes no haya estado en el sentido. Pues algo así pasa también en el conocimiento intelectual de los principios, ya que en él intervienen todas las potencias cognoscitivas desde la sensación y percepción *(aisthesis)* a través del proceso de *epagogé.* Sin este proceso no habría posibilidad de intelección, pero ésta no se reduce a lo anterior, sino que tiene su modo peculiar de saber: la aprehensión intelectual de los principios más universales y necesarios, desde los cuales se podrá demostrar.

Algunos han hablado de una visión evidente, basándose en algunas expresiones especialmente de *Tópicos.* Pero tal vez fuera más conveniente recordar que el proceso por el que Aristóteles exige el conocimiento de los principios es una argumentación, mediante la cual patentiza que los principios son las condiciones de posibilidad de la demostración (un caso paradigmático es el del principio de no-contradicción en *Metafísica,* IV, 4). Por consiguiente, cabría hablar de una *evidencia mediada reflexivamente,* pues los principios pueden captarse por el *nous* mediante un proceso reflexivo bajo ciertas condiciones (WIELAND: 1970, p. 68).

La *episteme* exige, pues, un conocimiento de los principios, un conocimiento verdadero no demostrativo, que es la *condición de posibilidad* de la ciencia. Y ésta es una exigencia en el orden de *fundamentación* del conocimiento científico. Para fundamentar el conocimiento científico se requiere el *nous,* la intelección de los principios.

1.2.5. La sabiduría

Pero cuando logramos un saber que une las exigencias de la ciencia y engloba las aportaciones del *nous*, estamos ante otro tipo de saber que Aristóteles denomina *sabiduría (sophía)*. Veremos que éste es el camino de la filosofía y de la denominada *ciencia que se busca*. Porque es aquella ciencia que da cuenta también de sus propios principios, y por consiguiente exige el orden de *fundamentación*, que desborda las conexiones demostrativas, pues el conocimiento verdadero no se reduce a la disposición demostrativa.

La sabiduría es el mejor de los modos de conocer, pues el sabio no sólo conoce lo que deriva de los principios, sino que atiende también a la verdad de los mismos. La sabiduría es intelección y ciencia de lo más excelente por naturaleza. Por consiguiente, tanto por su modo de saber como por su objeto, la sabiduría es el tipo de conocimiento que Aristóteles instituye como propiamente filosófico.

Si habíamos comenzado nuestra exposición recordando el comienzo de la *Metafísica*, con la alusión al *amor a los sentidos*, éste se transforma, tras el desarrollo del conocimiento en todas sus vertientes, en *amor a la sabiduría: filo-sophía*.

2

Filosofía: la ciencia que se busca

2.1. Cierta ciencia sobre ciertos principios

La filosofía con carácter de *episteme* se constituye como tal en Aristóteles y a ella corresponde una cierta idea del ser. Sin embargo, en la filosofía prearistotélica hubo ya un desarrollo de cierta conciencia epistemológica, que preparó el camino.

Y esto es detectable desde el mismo origen del filosofar, ya que éste supone una *diferenciación cognoscitiva* y una peculiar conciencia de la realidad. En los albores del filosofar, en *«origen y constitución del saber racional como saber distinto del espontáneo»*, se percibe la raíz de lo que posteriormente será la *episteme*: una actitud humana que hizo brotar el conocimiento científico, unido a una preocupación de humanización (CUBELLS: 1979, pp. 9-15).

Encontramos esta conciencia epistemológica especialmente en los dos casos paradigmáticos del *logos* griego primitivo (filosófico): Parménides y Heráclito. Las vías de Parménides representan presupuestos metodológicos (MONTERO: 1960, pp. 152-153; CUBELLS: 1979, p. 212) y la conciencia epistemológica de Heráclito a favor de

la sabiduría, posible por la Razón común, se enfrenta a quienes se evaden de la contemplación objetiva del universo y se encierran en un mundo de opiniones y motivaciones subjetivas.

Ya en la filosofía presocrática se establece una distinción estricta entre el conocimiento, la sabiduría, la ciencia (*¿episteme?*) y el conocimiento de los sentidos, las opiniones... El conocimiento científico y la sabiduría son superiores por cuanto captan la verdad, el ser, la *physis*, lo común..., es decir, la dimensión unificante del ser y de la realidad.

En esta línea, Aristóteles pasará a la historia como aquel que constituyó la filosofía como una cierta ciencia *(episteme)*. Toda ciencia versa sobre las causas y principios de un ámbito de objetos, propios del dominio circunscrito por el género de cosas que específicamente le pertenecen en el horizonte del ser. Cada ciencia toma la quididad en cada género e intenta mostrar rigurosamente lo que de ahí se deriva. Pero a la quididad no se llega por demostración, sino a partir de la sensación o por hipótesis. Pero ya vimos que la forma propia de saber de la filosofía era aquella que siendo ciencia incorpora también el saber de los principios mediante la intelección, constituyendo así lo que Aristóteles denomina *sabiduría*.

La filosofía es la búsqueda de la sabiduría; por eso la sabiduría es la ciencia buscada y querida, fruto del amor a la sabiduría. Esta forma de saber versará sobre las primeras *causas* y sobre los primeros *principios*, mediante los cuales podremos dar razón del ser y del conocimiento del mismo. Su carácter es *teórico*, ya que no se ordena a lo necesario y útil, sino a desvelar las causas y principios más universales y necesarios, capaces de ofrecernos el máximo saber de la realidad entera. Y en eso radica su dificultad: en alcanzar un saber de totalidad, sin poseer la ciencia de cada cosa particular, sino, antes bien, captar lo particular desde la universalidad y necesidad marcadas por los principios y causas supremas. ¿Cómo lograr un tal saber de totalidad?

Sólo superando el logos demostrativo y alcanzando los extremos mediante la intelección. El mero razonamiento no basta. Hace falta *nous*, sin el cual además

no hay demostración posible. Sólo partiendo de lo individual se llega a lo universal, porque sólo teniendo percepción sensible podrá haber intelección, por la cual se sientan las bases de todo razonamiento, aportando sus ingredientes y límites. Así se sabe más y mejor, porque se conocen los principios, es decir, aquello desde donde se puede razonar y conocer todo lo demás.

La sabiduría es esa ciencia universal que versa sobre lo más escible, es decir, sobre los primeros principios y causas, pues de éstos dependen las demás cosas y por ellos las conocemos mejor. Pues aunque los sentidos nos ofrecen algo que es también común, no puede considerarse tan sabio como la ciencia de los primeros principios, sino camino hacia el saber superior, que es *más* por cuanto es *primero*. La sabiduría es, pues, la ciencia de los primeros principios y causas, y tiene carácter especulativo (teórico).

Es una ciencia suprema, en la medida en que nos capacita para conocer las causas y principios de todas las cosas. Las causas a las que se dedica este saber son de cuatro clases y sirven para dirigir el estudio y contemplación teorética de la realidad. Aristóteles las denomina del siguiente modo:

- *sustancia * (ousia)* y *esencia * (to ti en einai);*
- materia * o sustrato;
- principio motor, y
- fin (considerado como bien).

Estas son las vertientes del estudio explicativo que responde al *porqué* en Aristóteles, usado en todos los ámbitos de su filosofía. No debe llamar la atención que el bien sea introducido como el modo de entender la causa final, pues el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden, aquello por lo que algo se hace; por tanto, es la causa última que rige la realidad entera.

La filosofía es la *ciencia* peculiar sobre las razones últimas y supremas, las más universales y fundamentales. Es un saber universal, de totalidad y fundamental. Es propio de este saber no sólo saber más y mejor, sino también dar razón de su saber y poder enseñar, pues es un saber por razones universales y últimas. Queda

aquí claro que es un saber de *fundamentación*, en el que se expresa la suprema posibilidad del conocimiento humano.

2.1.1. Sabiduría: ciencia de los fundamentos

La ciencia filosófica incorpora el conocimiento de los primeros principios, es decir, del fundamento supremo. Pero este enfoque que se ordena a la fundamentación ha recibido en los últimos tiempos una severa crítica de parte del llamado *Racionalismo crítico*, que se ha presentado como alternativa al modelo clásico de fundamentación, porque lo considera abocado al dogmatismo. ¿Es éste el destino de la ciencia filosófica aristotélica?

Desde esta perspectiva, el pensamiento fundamentalista cae en un trilema, porque o bien tiene que buscar ininterrumpidamente un fundamento y entonces procedemos a un regreso al infinito; o bien recurrimos en círculo lógico a aquello que queremos fundamentar; o bien, por último, nos vemos forzados a interrumpir arbitrariamente el proceso de fundamentación, alegando haber encontrado algo que sea el fundamento buscado (ALBERT: 1973).

Las dos primeras *salidas* no conducen a conocimiento alguno, porque ni el regreso al infinito ni el círculo lógico generan información ni descubren nada. Y la tercera aboca a afirmaciones dogmáticas, puesto que no son producto de auténtico conocimiento, sino de mera decisión. Se opta por interrumpir la fundamentación otorgando a algún contenido el rango de fundamento, cuando en realidad ese hallazgo es un producto de la voluntad. Desde esta tesitura, la única salida sería abandonar toda pretensión de fundamentación.

Ante este ataque al modelo fundamentador que inicialmente parece válido también para Aristóteles, habría que recordar que éste no era ajeno a estas dificultades —aporías— que conlleva el ensayo fundamentador, sino que las conoció en su tiempo y las expuso en *Analíticos posteriores* (I, 3) (HÖFFE: 1976, XXV-XXVIII). Por una parte, la postura escéptica, según la cual no puede haber

ciencia alguna, porque se tendrían que probar los principios, lo cual conduce al infinito o a una interrupción arbitraria. Por otra parte, aquellos que reconocían la posibilidad de la ciencia, pero mediante prueba circular.

Tales dificultades no fueron obstáculo para que Aristóteles siguiera buscando una *fundamentación* que no procede al infinito, sino que tiene *límites* en lo individual y en lo universal (géneros, *categorías* *, causas...). Hay realmente, además, un conocimiento de los principios, exigido por la *episteme*, que no es demostrativo, sino *«principio de la ciencia»*. Y precisamente en este conocimiento de los principios se encuentra el proceso de fundamentación en sentido filosófico. Tal conocimiento se realiza mediante la actualización progresiva de lo universal a través de la experiencia y de la intelección, por la que pasamos de la multiplicidad y diversidad a la unidad de los principios; pues por la *aisthesis* y el *nous* es posible hacer patente lo universal en lo particular. Así se cumple el *es necesario detenerse (anagke stenai)* en la intelección de los fundamentos.

2.1.2. Filosofía y verdad

La filosofía tiene su raíz en la búsqueda del saber, en el impulso por alcanzar la verdad; el nivel supremo de dicho impulso es la sabiduría. De ahí que Aristóteles diga que se puede llamar a la filosofía *«ciencia de la verdad»*, pues para conocer lo verdadero hay que conocer la causa.

> *Por consiguiente, también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas. Por eso los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos (pues... ellos son causa del ser para las demás cosas); de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser.*
>
> (*Metafísica*, II, 1)

Tal vez para poder poner de relieve mejor el significado de esta concepción de la filosofía como ciencia de

la verdad, sea conveniente compararla con otra formulación lejana en el tiempo y en las clasificaciones habituales de los sistemas filosóficos. Me refiero a la siguiente formulación hegeliana:

> *La idea es el «concepto adecuado», «lo verdadero» objetivo, o sea, lo «verdadero como tal». Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea; o sea, «algo tiene verdad sólo por cuanto es idea».*
>
> (HEGEL: 1974, II, p. 665)

En ambas concepciones la filosofía es la *ciencia de la verdad*, pero en la primera la verdad viene determinada por el *ser* y en la segunda por la *idea*, entendida no como contenido de la mente, sino como el concepto adecuado. No hay verdad mas que desde y por la idea así entendida. De ahí que sea ésta la tesitura idealista. Pero en Aristóteles la ciencia de la verdad sólo se puede desarrollar desde el conocimiento del ser, sus causas y principios; y en la medida en que desvelemos y entendamos el ser de las cosas, captaremos su verdad. La ciencia de la verdad pasa por la ciencia del ser. No hay *alethología* sin *ontología* o, si sustituimos ser por *realidad*, podríamos hablar también de *metafísica* (términos que más tarde justificaremos en Aristóteles).

Por eso se habla en este último caso de realismo en contraposición al idealismo antes aludido. En Aristóteles se confía acceder o estar en el ser. Cuanto más captemos y entendamos el ser, más logrará el logos mostrar su verdad. La apertura a lo que las cosas son, desvela su verdad. El camino no es el de la idea, sino el del máximo contacto con el ser hasta entenderlo en su intrínseca estructura. Por eso el logos verdadero será aquel que ratifique en su estructura racional lo que realmente son las cosas en su estructura real.

El amor a la sabiduría nos empuja a buscar una ciencia fundamental y de la verdad a través de la vía del ser. En ella se realiza la aspiración al máximo de saber, pero siempre en búsqueda, como el *eros* platónico que siempre tiende a más, sin que llegue nunca para el hombre su posesión completa.

2.2. Filosofar, ¿para qué?

Esta pregunta nos remite al origen de esa actividad llamada filosofar. Y lo difícil es saber por qué los hombres empezaron a hacer eso. Como bien se preguntaba Ortega: ¿qué le ocurrió al hombre para que se pusiera en trance de crear semejante actividad? ¿Qué le forzó a ello? ¿Qué pretendía?

Históricamente aconteció en una situación en que la vida intelectual estaba marcada por un espíritu laico, por la fuerza de la emancipación del individuo y por un aprecio de la ordenación legal (racional). Recordemos que los griegos no tenían libros sagrados y la fuente de su vida intelectual fue la *histórie* y la poesía del siglo IX a. C., en Jonia. Tres siglos después también allí surge el saber racional. Por eso se ha podido decir que Homero creó el humanismo y el humanismo creó la ciencia como un esfuerzo del hombre para ayudarse a sí mismo (LESKY: 1968).

Mediante el logos filosófico el hombre creía ayudarse a sí mismo, pues era capaz de orientarse en la vida. ¿Cómo? Mediante el logos se desgajaba un elemento innovador a partir del mundo del mito, pues aparecía un nuevo modo de ordenar las experiencias distinto al estilo narrativo típico de los *mitologizantes*. Es verdad que no habrá que hacerse muchas ilusiones y que siempre cabe preguntar si no hay mucho de logos en el mito y de mito en el logos. De ahí que el mismo Aristóteles diga que *el que ama los mitos (filómitos) es en cierto modo filósofo.*

Pero de hecho irrumpe una nueva fuerza intelectual con carácter ordenador, semejante a la normatividad de la ley, y expresión de la legalidad racional. Y así, quien infringía la ley cometía una *irracionalidad,* caía en el desorden y la *hybris* (DODDS: 1975). En esta ordenación legal o normatividad racional encontramos elementos originantes de la exigencia unificante del logos filosófico.

Aristóteles denominó *fisiólogos* a aquellos pensadores que aislaron conceptualmente la realidad primigenia *(physis)* contraponiéndola a la pluralidad y diversidad

de los seres; de este modo se explicaba y daba razón de la experiencia mediante un proceso de unificación, sustentado por una *razón constructiva* que funda un orden abstracto que viene exigido para ordenar el mundo sensible en todas sus manifestaciones y transformaciones (CUBELLS: 1979, p. 16).

Pero ¿qué les movió a filosofar? Aristóteles interpreta el acontecer filosófico como algo producido por la *admiración.*

> *Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración.*

Causa admiración lo que nos sorprende y centra nuestra atención hasta llegar en ocasiones a infundir entusiasmo. La consideración de lo inesperado es fuente de experiencias e inspiración intelectual, por cuanto genera problemas, aporías, preguntas, reflexión... Y todo ello porque se descubre la ignorancia. Por consiguiente, si filosofaron fue para *«huir de la ignorancia»*, porque *buscaban el saber.* La filosofía está movida por la voluntad de superar la ignorancia; es, por tanto, voluntad de saber y de verdad.

No se filosofa en función de una utilidad. Y así ocurrió. Porque este modo de saber y la voluntad que lo genera surgió cuando los hombres tenían ya abiertas las vías racionales para cubrir sus necesidades básicas. Por eso, con este peculiar amor por el saber no se buscaba utilidad alguna. Se pretendía saber más y mejor, por el hecho de saber, no en función de otra cosa. De ahí que a juicio de Aristóteles la estructura peculiar de la filosofía expresa la estructura de la libertad, ya que no depende de otra cosa. Así pues, es un saber *libre*: *ciencia libre.* Se elige en función de sí misma.

Su posesión suscita la sospecha de no ser propia del hombre, pues la naturaleza humana es esclava y depende de muchas condiciones. Tal vez *«sólo un dios puede tener este privilegio»*. Pero Aristóteles parece sugerir que lo que es indigno del hombre es no *buscar* esta ciencia en la medida de lo posible. No es digno del hombre renunciar a la búsqueda de aquel saber que le perfeccio-

na en su ser más propio. Pues ninguna otra ciencia es tan digna de aprecio como ésta. Por eso es la más *divina*, aun siendo la más inútil. Todas las otras son más necesarias; pero mejor, ninguna. Es cuestión de calidad, no de utilidad.

Es verdad que la filosofía es un saber que no sirve para nada. No sirve para satisfacer necesidades de primer orden. Es el motivo por el que no hizo aparición como tal en la escena de la historia de la humanidad hasta que los hombres no fueron capaces de *vagar*, es decir, hasta que tuvieron *tiempo libre*, vacaciones y el sosiego suficiente como para pensar a fondo. Sin ocio no se le abre al hombre su aspiración al saber libre como actividad permanente del pensamiento. Se ve mermado o incapacitado para reflexionar sobre el trasfondo de lo que le importa al hombre.

Pero en cuanto el hombre se liberó de las urgencias de la vida, saltó en busca del sentido, la verdad, la finalidad, el fundamento, porque sin *orden* estaba abrumado por la experiencia. Sorprendido y atraído por los enigmas del ser en su variedad, se siente provocado y admirado hasta el punto que se genera un proceso de reflexión incontenible hasta la actualidad. No resultará ya extraño que la filosofía sea una aventura permanente. Ciencia buscada, pero más radicalmente que cualquier otra manifestación del progreso racional, porque lo problemático aquí es su propio continente, por no hablar —por supuesto— del contenido. En esto reside una de las razones de su aporeticidad intrínseca, como queda patente en las disputas sin cuento, ya que lo que está en juego es el presupuesto inicial: ¡el punto de partida!

Aristóteles se percató de este radical carácter aporético del filosofar, asumiendo la tarea de buscar conscientemente una forma epistemológica adecuada y un objeto propio para la ciencia filosófica o sabiduría que pretendía constituir. La constitución de la filosofía no fue algo dado, sino una conquista, una innovación racional, el acceso a un continente, que podía llenar una aspiración acorde con la naturaleza del hombre. Pues este saber más y mejor es, a su vez, una ciencia libre, que impulsa a salir del conformismo con lo simplemente

dado para acceder a la verdad del ser. Este saber abre un camino para superar la permanente tendencia a idolatrar el poder y la fascinación que produce; pues el amor a la sabiduría produce una rebeldía que se proyecta en la incontinente búsqueda de la más radical y verdadera realidad.

Filosofar, ¿para qué? Para saber. Saber, ¿para qué? No tendría ya sentido preguntar de nuevo, si también en este caso la respuesta estuviera fijada por alguna utilidad o supeditada al poder. Sólo adquirirá relevancia específica si se responde: saber por voluntad de verdad, lo cual equivale a decir: para saber más y mejor; aquí se revela la estructura libre de la sabiduría, que sólo se hace inteligible como versión gnoseológica de la tendencia a vivir bien, a ser feliz. Filosofar, pues, por ver de alcanzar la *sabiduría* y la *vida buena*, que son dos aspiraciones específicamente humanas.

2.3. La mejor forma de vida

Hemos visto que el saber filosófico tiene una finalidad interna, porque se busca por sí mismo, por libertad, por voluntad de saber verdaderamente y ser libre, pues es así como se configura una vida buena y feliz. Pero esta aspiración y modo de vida que —como veremos— implica la filosofía acontece en la vida social que sitúa vitalmente al hombre en relación con los demás de un modo natural y originario.

El hombre es un *animal cívico*, pues por naturaleza *convive* y está vinculado a los demás. A ello va unido que es un animal que tiene *logos*. En general, *logos* significa razón, lenguaje, palabra, discurso. Este es el camino para la comunicación en convivencia y la expresión intersubjetiva de la razón, que se desarrolla conviviendo cívicamente en la *ciudad* * *(polis)*. En la sociabilidad o civilidad se entreteje el logos como manifestación de lo común y normativo, que posibilita y desarrolla la convivencia. Para convivir el hombre necesita hablar; y como la naturaleza no hace nada en vano, el hombre es el único animal que tiene logos.

Otros animales tienen voz *(phone)*, mediante la cual pueden *signar (semainein)* las sensaciones de dolor y placer. Pero a través del logos manifestamos lo conveniente y lo dañoso, lo justo e injusto. Y esto es exclusivo de los hombres, pues tienen sentido *(aisthesis)* del bien y del mal, de lo justo e injusto, constituyéndose la casa y la ciudad por la comunidad *(koinonía)* en estas cosas.

Por naturaleza tienden los hombres a convivir, pero para ordenar su vida en común necesitan discernir lo que es justo y conveniente. De ahí que —como la naturaleza es sabia y no hace nada en vano— también por naturaleza sean animales que tienen logos. Parece, pues, que la naturaleza une *civilidad* y *logos*.

Junto a la necesidad de convivir y desarrollar el logos incluso sin necesidad de mutuo auxilio, también es cierto que los hombres se asocian por razones de utilidad y de búsqueda del bienestar, pues es fin de la ciudad *vivir bien*. Pero en la vida práctica, que tiene como condición para ser buena la prosperidad, hay actividades que no se miden por sus resultados. Antes bien, tienen el fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas; así sucede con la *teoría* (traducida habitualmente por contemplación), la meditación.

La *teoría* es, así pues, una forma de *praxis*, que se ejercita por sí misma y que tiene su fin en sí misma. Por eso es la actividad más suficiente y elevada, la forma suprema de praxis, puesto que no se realiza en función de ninguna otra, ni en vistas a un resultado distinto de la misma actividad teórica.

El amor al saber, la filosofía como ciencia libre, la aspiración a la forma suprema de saber, se convierte en *forma de vida* y praxis habitual. Así se configura un modo de ser y vivir humanamente: *bios theoretikos*. Vida teorética, que ya no es meramente producto de un impulso, sino en la que interviene también la elección deliberada. No se trata meramente de vida *(tsoe)*, entendida como actualización de las potencias congénitas, sino de *bios*, es decir, una vida elegida y convertida en hábito no sólo por un impulso indiferenciado, sino por *decisión* * *(proaíresis)*.

En virtud de los designios y resoluciones de la voluntad se vive de una u otra manera: «*en mucho difieren*

las vidas (bioi) de los hombres» (*Etica Eudemo*, I, 4). No difieren en su vida *(tsoe)*, en el sentido antes señalado, sino en la forma elegida de vida. Pues el hombre puede optar por esta forma superior de vida: la teoría, que configura una manera de ser y estar en el mundo. Esta elección se realiza en vista de un fin considerado como bien, intrínseco al acto de vivir, al tipo de praxis libre y deliberadamente asumido. Aristóteles interpreta esa actividad como un *«progreso hacia sí mismo»* (*Acerca del alma*, II, 5).

El sujeto humano que practica la teoría ha traspasado los umbrales de la potencia natural, ya que lleva una vida habitualmente teórica *(bios teoretikos)*. Ahora el paso de la potencia al acto de saber no es una mera alteración *(alloiosis)*, sino el ejercicio de algo que ya se posee. Por consiguiente, es una actualización progresiva, un paso perfectivo, un auténtico progreso hacia sí mismo, que no sólo persiste, sino que insiste en el modo de ser en cuestión. De igual modo, la praxis filosófica es teorética y tiene el fin en sí misma; su impulso es teórico-práctico y configura un estilo de vida. La unidad de la praxis teorética es como la de la vida, que sólo secundariamente es un conjunto de actividades, pero originariamente es una realidad activa que se realiza a sí misma unitariamente. *Saber* y *actuar* van, pues, aquí juntos.

Igual que las formas de saber realizaban las potencias y disposiciones humanas que aspiraban a saber y estar en la verdad, también ahora en la filosofía se ejercita una praxis que aspira a la forma suprema de saber y que realiza el ser del hombre, pues a su través éste insiste y progresa hacia sí mismo. Porque, según Aristóteles, la suprema forma de vida humana consiste en la existencia teorética que conduce al nivel más radical y fundamental del filosofar (metafísica). La vida teórica es, por consiguiente, la forma suprema de autorrealización humana (*Etica Nicómaco*, X, 6-9). Por este camino llegamos a una justificación *práctica* y *antropológica* de la filosofía, que en conexión con el mismo Aristóteles ha sido reivindicada desde el marco de la filosofía analítico-lingüística (TUGENDHAT: 1976).

Desde Sócrates ha prevalecido el *ethos* reflexivo como forma de vida filosófica, transmitido a través de Platón, Aristóteles y sobre todo por estoicos y epicúreos como *ideal del sabio* que *sabe vivir* de acuerdo con el *orden* de la *naturaleza* * y del *logos*. La búsqueda del saber verdadero que se busca por sí mismo nos conduce a la sabiduría; el anhelo de una forma de vida propia del hombre que se desea por sí misma conduce a la *vida buena* y feliz. A su raíz encontramos las tendencias naturales a saber vivir (convivir) mediante el logos. El saber y el vivir, la reflexión y la acción brotan como exigencias antropológicas específicas e impulsan a que los hombres busquen y realicen la suprema forma de saber y la mejor forma de vida. Por su voluntad de saber y de vivir bien aspiran los hombres a la *sabiduría* y a la *felicidad* *.

En la estructura de estas tendencias se descubre una reserva de libertad, por la que podemos salir de múltiples esclavitudes y elegirnos en la praxis. Pues la teoría es la forma más adecuada de praxis (no de *poíesis*) por la que *vive más humanamente*. La filosofía es *amor a la sabiduría* y por eso nos impulsa a *«lo más»* en el *saber* sobre los fundamentos; pero es también y radicalmente expresión del amor a ser hombre cabal: *«querer ser hombre»* auténtico, *lo más* en *ser* hombre (BRÖCKER: 1963). Y ambos aspectos no están desconectados, porque el camino de la sabiduría nos abre a la felicidad (*eudaimonía*), porque en ella se realiza *la mejor forma de vida*, la más elevada posibilidad de ser hombre y vivir bien.

La filosofía de Aristóteles es, pues, a todas luces *antropológica*, tanto en su raíz y finalidad como en los ámbitos de aplicación que coinciden con las dimensiones del ser humano: conocer, hacer y actuar. Por eso la misión de la filosofía es iluminar el proceso antropológico por el que nos *hacemos cargo* de la realidad, *cargamos con* ella y nos *encargamos* de la misma, bajo los impulsos de la voluntad de verdad y de vida buena rectamente enderezados por el logos racional. La filosofía, pues, se entreteje con la vida de la que ha brotado, pero enriqueciendo el repertorio de actitudes ante las cosas del mundo, que nos están *propuestas* a la libre iniciativa innovadora, sea teórica, poiética o práctica.

2.4. Lugar de la filosofía en la clasificación de las ciencias

Conviene ya desde ahora presentar la clasificación aristotélica de las ciencias, a fin de orientarse mejor en el uso de la terminología y también para poder introducir —aun cuando sea provisionalmente— las diversas vertientes filosóficas que Aristóteles cultivó.

Tres clases de ciencias distingue nuestro autor, que están estrechamente vinculadas a las formas de saber anteriormente expuestas:

- ciencias *poiéticas* o técnicas, que son aquellas cuyo objetivo es la producción y que tienen su principio en el artífice que tiene la potencia o técnica correspondiente para saber hacer aquello de que se trate;
- ciencias *prácticas*, cuyo objetivo es la acción humana y que se basan en el saber práctico, capaz de indicar normativamente lo que es bueno y aconsejable en la praxis humana, individual y social, y
- ciencias *teóricas* (o teoréticas), cuyo objetivo es la teoría (o contemplación) del objeto sobre el que versan.

Así como está bastante claro el conjunto del saber que pertenece al primer y segundo grupo, no ocurre lo mismo en la subclasificación del tercero. Al primero pertenecen todas las ciencias basadas en el saber de la técnica, tal como ya vimos (cfr. ap. 1.2.1). Las ciencias prácticas, basadas en la prudencia, son la ética y la política, que —por lo demás— no se pueden separar. (Para todo lo concerniente a la vertiente práctica de la filosofía, aténgase el lector al capítulo 5 y siguientes.) Sin embargo, la clasificación de las ciencias teoréticas varía. No obstante, podemos resumir las variaciones como sigue:

- la división de *Tópicos*, I, 14, divide las proposiciones en lógicas, físicas y éticas;
- las divisiones de *Metafísica*, VI, 1; XI, 7, y *Física*, II, 2, que establece como ciencias la matemática, la física y la teología, y
- la variante de *Física*, II, 7, y *Metafísica*, XII, 1, que distingue tres tratados (de acuerdo con los tipos de seres):

física, astronomía y otra ciencia (denominada *filosofía primera* o sin nombre).

Es patente que en las clasificaciones expuestas no aparece la lógica, ni la ontología, ni tampoco la metafísica. No deja de sorprender que aquel que es considerado como creador de la Lógica y que fue capaz de culminar con perfección la parte de la misma que elaboró (la silogística), en cambio no la haya inscrito entre las ciencias. No obstante, cabría todavía preguntarse, más allá de la letra del *Corpus aristotelicum*, si lo que llamamos *Lógica* (término no aristotélico para tal efecto) podría tener un lugar entre las ciencias, en el sentido de *ciencia analítica*, a pesar del carácter tradicional de *organon* que se le asigna, y debido a que aquella expresión es aristotélica.

La Lógica no es una ciencia sustantiva, sino un instrumento del conocer que hay que dominar antes de cualquier estudio. Aristóteles nos ha legado varios estudios que son clasificables dentro de este ámbito: *Analíticos* (primeros y segundos), *Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas, Categorías* y *Sobre la interpretación*. Del modo más breve posible podemos resumir el contenido de estos tratados indicando que a través de todos ellos se efectúa una *analítica del logos*.

Categorías se ocupa de los conceptos o de los términos de los que se componen las proposiciones. *Sobre la interpretación* se dedica a la lógica de los juicios o de los enunciados, que componen los *silogismos* *. *Analíticos primeros* formula la *lógica formal* silogística, la lógica de la conclusión y del razonamiento deductivo. *Analíticos segundos* bosqueja la lógica de la prueba y de la inducción, desarrollando los elementos y medios del saber científico; por lo tanto, constituyen la primera *filosofía de la ciencia (episteme)*. No obstante, los *Analíticos* forman un conjunto, ya que la conclusión constituye el elemento fundamental del saber científico, pues sin conclusión no hay prueba. Una parte está dedicada a la verdad formal y la otra a la verdad material (con contenido), porque no sólo interesa la consecuencia lógica, sino también el valor de verdad del conocimiento (del logos) respecto de la realidad.

Si las anteriores obras tratan de la lógica *científica*, *Tópicos* aporta un nuevo tipo de *lógica*, la dialéctica. El saber dialéctico se distingue del científico, porque las premisas de la dialéctica tienen otro estatuto epistemológico que las de la ciencia. El saber científico parte de premisas verdaderas y necesarias, y conduce por demostración correcta a conclusiones verdaderas y necesarias. Sin embargo, el saber dialéctico parte de premisas que son generalmente reconocidas *(endoksa)*. Y *Sobre las refutaciones sofísticas* contiene los diversos tipos de conclusiones falaces o sofismas.

Por otra parte, sorprende asimismo que la Metafísica no aparezca en las clasificaciones; pero, como es sabido, no es éste un término proveniente de Aristóteles, sino que viene a sustituir en múltiples ocasiones la expresión *filosofía primera* en bastantes estudiosos del tema. No debe confundirse tampoco esta denominación general con el título de la obra *Metafísica*, que Aristóteles dejó sin fijar para el conjunto de libros que posteriormente fueron intitulados así. Tendremos que dedicar el capítulo 4 a este tema, tan problemático en diversos aspectos, de la filosofía primera o metafísica. No obstante, y anticipando acontecimientos, debe tenerse presente que con tal término se puede entender la teología (que sí merece un lugar explícito en la clasificación aristotélica de las ciencias) y la ontología, acerca de la cual guarda silencio Aristóteles en sus clasificaciones y que intérpretes tan relevantes como P. Aubenque consideran que carece de rango científico *(episteme)* en la filosofía aristotélica.

Como veremos más detenidamente en el capítulo próximo, la física es indudablemente una ciencia teorética, concebida y proyectada como tal, que superando las concepciones univocistas del ser y del logos mediante un peculiar método ontológico hará inteligible la estructura física de los seres que son por naturaleza *(physei ónta)*. Por lo tanto, el enfoque filosófico habrá de recorrer este camino *físico* y de ahí que también nosotros comencemos por él, ya que se trata de la vía científica *(episteme)*, reconocida como tal por Aristóteles, para acceder a la estructura de los seres reales.

Las otras ciencias teoréticas, como las matemáticas o la astronomía, versan, respectivamente, sobre seres inmóviles y no separables, y sobre los seres celestes (acerca de este último punto tendremos ocasión de insistir en el ámbito de la filosofía física, a la que pertenecen tal tipo de seres, en la medida que gozan de *movimiento* * y *materia*). No obstante, la astronomía es en cierta medida una ciencia conectada con las matemáticas, hasta el punto de que pertenece al grupo de ciencias que —como la óptica, la mecánica y la armonía— están subordinadas respectivamente a la geometría, estereometría y aritmética; por consiguiente, tiene una vertiente matemática y otra física.

La filosofía como *episteme* comenzará con el *proyecto físico*, pero éste exige una reflexión en profundidad que, aun cuando pueda tener diversas direcciones o vertientes, se llamará *filosofía primera*.

Este modo de saber filosófico como *episteme*, inaugurado sistemáticamente por Aristóteles, ha perdurado a lo largo de los siglos en todos aquellos que con fecundas variaciones han pretendido un saber teorético de la totalidad y de la *esencia*, rebasando los límites de las ciencias particulares. Las dificultades se agudizaron tras el surgimiento de la ciencia moderna, en la medida en que se planteara una rivalidad con este nuevo modo de saber, marcado por la matematización de lo real, la experimentación regida por la precisión objetiva y por la intervención (manipulación) instrumental. El poder dominador sobre la naturaleza y sobre los hombres, que el conocimiento científico y tecnológico moderno ha generado, está marcado y regido por un interés cognoscitivo diferente del que animaba la filosofía de Aristóteles, sobre todo si se lo aísla del origen antropológico y humanista que lo hizo brotar.

Pero justamente ése es el reto a la filosofía como actividad teorética que con un carácter predominantemente ontológico llevó a cabo Aristóteles y que como saber teórico, racional, universal y fundamental (caracterizado por exigencias metafísicas) se ha seguido manteniendo de diversas formas a través del Racionalismo, Idealismo, Marxismo, Fenomenología, Análisis lingüístico, etc. Tal vez la tarea al respecto sea mostrar la complementa-

riedad y relevancia de ambos saberes en su unidad y diferencia, desde los intereses cognoscitivos que impulsan la voluntad de ejercitarlos.

CUADRO SINOPTICO DE LA CLASIFICACION DE LAS CIENCIAS

Ciencias teoréticas:	Matemática Astronomía Física Teología Filosofía primera (¿Ontología?)
Ciencias *prácticas:*	Etica Política
Ciencias *poiéticas* o *técnicas*	

3

Ser y tiempo: Todo cambio es extático

Ya dijimos que fue Aristóteles quien por vez primera instituyó la filosofía de la *naturaleza* como *ciencia física,* haciendo así posible un discurso racional sobre aquellos seres reales que involucran en su ser *movimiento* y tiempo. Esto implica una nueva concepción del ser y del logos, así como un nuevo método que permita entender y explicar la estructura física de tal modo de ser.

Parménides y Platón filosofaron sobre el ser fuera del tiempo y del movimiento; tanto a ellos como a Demócrito y a Zenón (aunque por razones distintas) les pareció imposible la temporalización del ser. En Aristóteles el pensamiento se abrió adecuadamente al ser-en-movimiento y temporal mediante la constitución de la física como ciencia de los seres físicos *(physei ónta).*

No obstante, la física como ciencia en Aristóteles y la *Física* como obra del *Corpus* han sido relegadas por varios motivos. En primer lugar, por habérsela confundido con una cosmología plagada de errores, insostenible y carente de todo provecho, si se la compara con las aportaciones de la ciencia moderna. De esta confusión sur-

girán gran cantidad de prejuicios negativos, pero engañosos, acerca del verdadero carácter de la física de Aristóteles. En segundo lugar, esta tendencia persistente fue favorecida por las tradiciones filosóficas anglosajona y alemana, la primera más volcada a los problemas lógicos y políticos, y la segunda —especialmente tras el giro hacia las concepciones del mundo en el siglo XIX— interesada por la metafísica. Así pues, la física aristotélica era irrelevante, pues para el conjunto de problemas de su incumbencia era más idónea la ciencia física moderna. De Aristóteles era aprovechable sólo aquello que pudiera insertarse en la global concepción del mundo y del hombre.

Es patente, pues, que si la física aristotélica era medida por los cánones de la ciencia física moderna, no podría resistir sus embates; mientras que las otras partes de su filosofía podían gozar todavía de gran relevancia. La relegación de la física era casi inevitable en tales circunstancias. Y todavía hoy —entre nosotros— es apreciable si comparamos las traducciones y comentarios que de ella disponemos.

Nuestro estudio, sin embargo, mostrará que esta desatención de la física es injustificada, porque el auténtico objeto de la misma se distingue del mero tratamiento de ciertas cuestiones cosmológicas y también porque la física ostenta la primacía metódica respecto de la metafísica (lo cual no implica devaluación alguna de ésta).

La física estudia las formas generales de los fenómenos físicos, los conceptos y principios de tales fenómenos, a fin de explicarlos desde sus fundamentos más radicales. La física aristotélica aúna el interés fenomenológico y el metafísico, ya que pretende desvelar los fenómenos de la experiencia, y dar razón de sus contenidos, superando las aporías engendradas por la experiencia física y manifiestas en el lenguaje.

3.1. Punto de partida de la ciencia física: «factum» y experiencia del movimiento

La Física parte de un *factum*, conocido por la tradición filosófica y sobre el que coincidían todos los que

habían centrado su reflexión sobre la naturaleza *(physis)*: el hecho del movimiento. La existencia del movimiento es indudable. Pero además se presupone que el movimiento es una propiedad esencial de los seres físicos, su constitución esencial. Y, por lo tanto, el objeto de la ciencia física es el ser dotado esencialmente de movimiento (*Física*, VIII, 1).

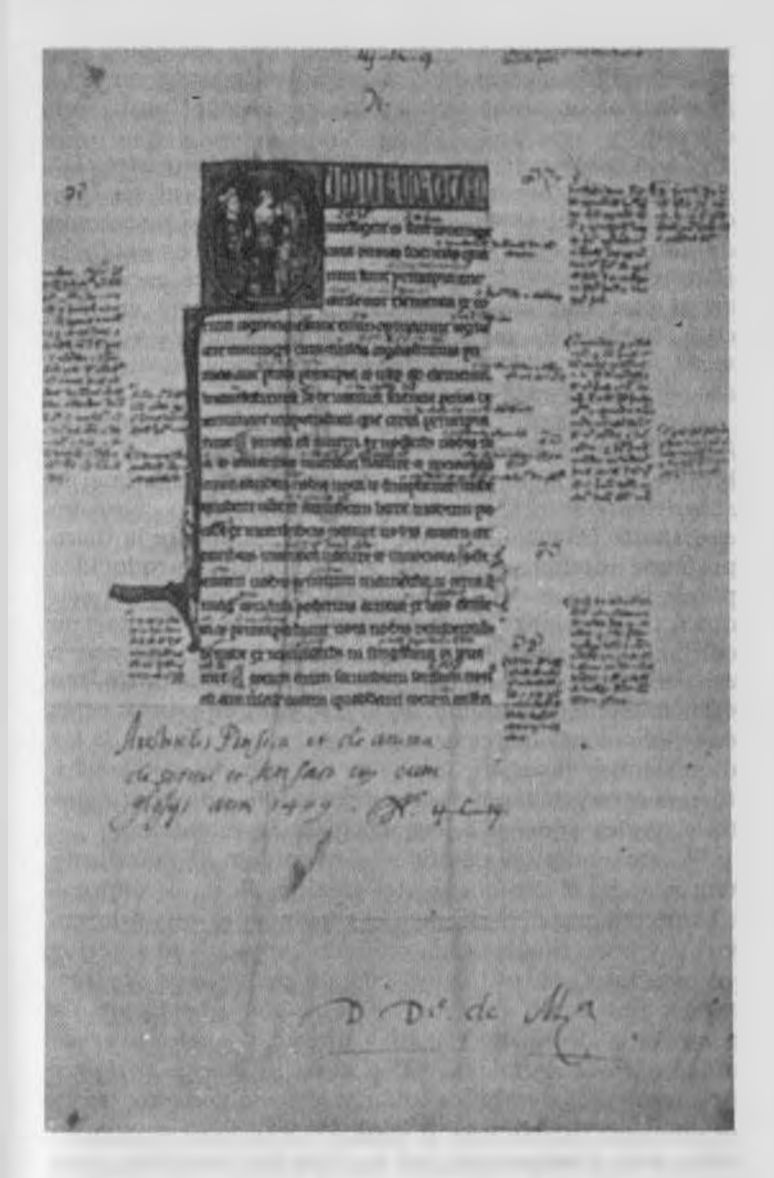
Si nos atenemos a la experiencia del movimiento, no habrá más remedio que romper el hermetismo univocista del ser y del logos, en el que quedaban atrapados por el eleatismo, y abrirse a su multivocidad. Es una exigencia de la *experiencia física fundamental*. De lo contrario, el movimiento se hace ininteligible, inexplicable, imposible por irracional.

De ahí que la cuestión debatida al comienzo de la *Física*, acerca del número de los principios, sea principalmente y en el fondo una discusión acerca de la posibilidad de una *ciencia física* que dé razón del ser transido de movimiento. Pues si el ser es uno absolutamente y nada puede acontecerle, la afirmación de un solo principio, entendido al estilo parmenídeo, es inconciliable con el movimiento.

La inmersión en la experiencia del cambio *(metabolé)* y del movimiento *(kinesis)* nos sumerge en la multiplicidad y diversidad del ser, a lo cual va incorporado un conjunto de aporías acerca del tránsito del no-ser al ser y viceversa, así como sobre la unidad y diversidad, la unidad y la diferencia. Por la experiencia del movimiento nos abrimos a la mutabilidad y variedad de lo real.

La radical asunción de estas experiencias exige la ampliación del logos, el cual se ve forzado por el contacto experiencial con lo real a engendrar nuevos conceptos capaces de explicitar y explicar los fenómenos dados en la experiencia física. La experiencia impele al logos a elaborar y expresarse mediante nuevos conceptos físicos (que —como iremos viendo— tienen rango metafísico): materia, *forma* *, *acto* *, *potencia* *, *causa*, *movimiento*, tiempo, continuo, infinito...

Por consiguiente, si no se rechaza la irrupción del cambio y movimiento en el ser, no hay más salida que dejar ser al ser en su diversidad y mutabilidad, tal cual se presenta en la experiencia. Y desde ahí desarrollar la



Manuscrito medieval con la Física *y* De Anima. *Biblioteca de El Escorial.*

reflexión sobre ese ser que se manifiesta escindido por su mutabilidad, diversidad y multiplicidad, por ver si es posible recobrar una nueva versión del logos unificante del ser.

«Todo cambio es por naturaleza extático» (*Física*, IV, 13); es decir, todo cambio pone fuera de sí al ser, por consiguiente, el ser-en-movimiento deviene, acaece como devenir y así llega a ser lo que es, ya que es *extático*. Esto es así debido a que el cambio produce escisiones en el ser: éste deviene distinto, se convierte en otra cosa, cambia. El ser *estalla*, se abre, acontece y sobreviene manifestándose de diversa manera y en distintos sentidos, pues está en éxtasis.

«El movimiento pone fuera de sí a lo subsistente» (*to hyparkhon*) (*Física*, IV, 12). Por consiguiente, el cambio y el movimiento son aquello en virtud de lo cual lo *sub-sistente* sólo se mantiene en el ser como como un *ex-sistente* (AUBENQUE: 1974, p. 414). Justamente la física pretende inteligir y explicar los fenómenos producidos por la irrupción del cambio y del movimiento en el ser, que ex-sistencializa lo sub-sistente, al hacer brotar un cúmulo de rupturas, divisiones y diferencias que ponen en peligro la subsistencia del ser al accidentarlo tan esencialmente. Posibilitar un logos capaz de asumir estas *contradicciones* o aporías mediante la intersección de las dimensiones diversificante y unificante del ser constituye el reto y la tarea de la empresa física de Aristóteles (que tendrá enorme relevancia para la metafísica).

El éxtasis del ser debido al movimiento se manifiesta también en el fenómeno del tiempo. Pues percibimos tiempo cuando delimitamos el movimiento según lo anterior y posterior, es decir, cuando captamos lo anterior y posterior como *distintos*, cuando percibimos dos instantes, uno como anterior y el otro como posterior. La percepción de la diversidad y alteridad cualitativas se expresa en la definición del tiempo mediante *arithmos* (número): *«el tiempo es número del movimiento según lo anterior y posterior»* (*Física*, IV, 11). Pero su significado más fundamental no es métrico *(metrón)*, sino *orden* cualitativo, inmanente, del éxtasis que implica todo cambio de algo a algo (CONILL: 1981).

El carácter extático del ser produce alteridad, diversidad, diferencias; el orden sucesivo de tal alteridad y diversidad *(héteron)* genera la *experiencia de tiempo*, junto con la de movimiento. La diversidad y diferenciación del ser se manifiesta en el movimiento y en el tiempo; pero todas esas disociaciones se patentizan en la estructura radical del logos, también extático y dual, mediante la relación S es P, por la que siempre *decimos algo de algo (ti kata tinos)*. Esa distancia (dualidad, alteridad, éxtasis) entre S y P refleja en el logos la estructura extática, escindida, del ser-en-movimiento y temporal.

Esta es la raíz física de la transformación del logos univocista. La experiencia física del movimiento y del tiempo revelan fenómenos originarios que la ciencia física aristotélica tendrá que inteligir conceptualmente y explicar.

3.1.1. Carácter destructor del devenir y del tiempo

El movimiento y el tiempo se viven como causas de la corrupción de lo que hay, debido a que los cambios van desintegrando los seres. La existencialización de lo subsistente accidenta de raíz al ser y se produce siempre en el tiempo, hasta el punto de que se vive el tiempo mismo como factor de destrucción, cuando se desconocen las causas concretas. Esta vivencia de la negatividad del tiempo estaba muy enraizada en la cosmovisión griega y ocupó un lugar relevante en las tragedias.

El tiempo se representa como un proceso cíclico de continua degradación *(katagénesis)*, destrucción y desintegración. Presentían algo así como la degeneración de la materia (en términos modernos, la entropía).

Esta experiencia del carácter destructor del devenir y del tiempo se comprende tal vez mejor por comparación con la vivencia del tiempo, como creación progresiva, en el pueblo de Israel. A esta nueva experiencia subyace una forma de vida nómada, regida por una religión promisoria. El nómada no vive inmerso en el ciclo reiterativo de la siembra y la cosecha, sino que su

vida está definida por el futuro que da sentido al tiempo, lleno de peligros y esperanza en la promesa.

3.1.2. Carácter perfectivo del devenir y del tiempo

Sin embargo, a pesar del valor negativo que tienen el devenir y el tiempo en el ámbito físico-cósmico y en el humanismo trágico, también encontramos un sentido positivo, especialmente en la dimensión físico-moral del hombre. Pues sin vivencia temporal no habría posibilidad siquiera de resistir y corregir los apetitos e impulsos, que sólo se atienen a lo inmediato y pierden de vista el futuro (*Acerca del alma*, III, 10).

El devenir temporal del hombre incide en su ser y saber moral. El saber moral y la *deliberación* * requieren tiempo y experiencia. El hombre realiza su ser moral mediante las virtudes, que son disposiciones habituales adquiridas progresivamente. Y la felicidad sólo es posible en la praxis temporal. El tiempo y el devenir son un horizonte que se incorpora al ser realizable del hombre. Por consiguiente, tienen un sentido perfectivo con respecto a la autorrealización del ser humano.

Aquí el carácter extático del ser-en-devenir tiene su raíz en la naturaleza *(physis)* y de ella brotan la mutabilidad, variabilidad y temporalidad, por las que el ser sale de sí mismo, se accidenta y muestra su finitud en las más variadas manifestaciones y significaciones a las que es capaz de acceder el sentido y el logos.

3.2. Estructura temática y valor filosófico de la física

La *Física* es un conjunto ordenado de temas y libros, que puede estructurarse en dos partes. La primera, compuesta por los libros I-IV, es la que propiamente se ha titulado *Física* o *Acerca de la naturaleza*. La segunda, a la que se hacía referencia con el título *Acerca del movimiento*, se compone de los libros V, VI y VIII, pero todos ellos pertenecen, a su vez, también a la *Física*.

Lo importante es resaltar que estamos ante una obra que sigue un plan desde el que se ordenan los libros y temas, de modo tal que conforman un todo armónico, compuesto de partes complementarias e interrelacionadas. Lo cual no quiere decir —por supuesto— que fuera escrito ni en la msima época, ni en el mismo orden en que hoy se presenta.

La *Física* es el compendio de los conceptos físicos fundamentales de Aristóteles, con los que cree poder llevar a cabo su investigación de los fenómenos físicos, ya que se elaboran precisamente a partir de la experiencia física primordial del movimiento. Allí tenemos el despliegue del tratamiento metódico de todos los conceptos y principios, mediante los cuales es posible inteligir y explicar el movimiento y los seres para los que es constitutivo.

El primer libro de la *Física* comienza preguntando, aporetizando y estudiando los principios del movimiento. El segundo libro aporta un camino distinto para inteligir lo real físico, al intentar determinar el objeto específico de la ciencia física. El movimiento en cuanto tal, a la luz de la estructura potencia-acto, es el contenido principal del tercer libro. El libro V tratará de nuevo el movimiento, destacando la distinción entre cambio *(metabolé)* y movimiento *(kinesis)*, en sentido estricto, y las clases de movimiento.

Como el movimiento es el tema central, es desde ahí como hay que entender el resto. Así pues, tras el estudio del movimiento en el libro tercero queda claro el programa de estudio de las nociones más universales involucradas en el movimiento de los seres físicos. Y por tal motivo se estudia ya en el libro tercero el infinito; en el libro cuarto, el lugar, el vacío y el tiempo; y en el libro sexto, el continuo. Porque son necesarios para entender y explicar el movimiento. Lo que resta de la obra aporta principalmente el camino por el que se expresa la necesidad de recurrir a un principio que supera lo físico: el motor amóvil. La propia estructura de la *Física* conduce a afirmar un principio no físico, pero necesario para explicar el movimiento propio de los seres físicos.

Este enfoque físico proyecta una nueva metafísica, en la medida en que sigue una vía de acceso al ser que

podemos denominar *física (physikós)*. Esta toma como punto de partida el contacto mediante la sensación *(aisthesis)* y profundiza en sus contenidos a través de las facultades intelectuales. Se prefigura con ello un nuevo marco desde donde habrá de desarrollarse la metafísica en todas sus dimensiones (ontológica, teológica, gnoseológica).

Por consiguiente, esta obra aristotélica tiene un *«inmenso valor filosófico»*, ya que ha desvelado el *«modo de ser»* de lo físico (ZUBIRI: 1972) y ha abierto un *«método físico»* para conocer la estructura fundamental de los seres físicos desde sus principios constitutivos.

No podrá, entonces, extrañar que la física sea considerada como una ontología del ser en devenir (de los seres físicos). Una ontología del ser, cuyo ser no está siendo plenamente lo que es, sino que tiene una estructura procesual definida por potencia-acto. Una ontología, pues, donde se unen ser y tiempo, donde las escisiones del ser extático se intentan superar mediante la unificación del ser y del logos a través de los conceptos y principios físicos, tal como se expone en la *Física*.

3.3. Los principios del movimiento

En Aristóteles *principio* tiene una sentido muy amplio. Pero en general puede entenderse *«lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce»* (*Metafísica*, V, 1). Todos aquellos factores y requisitos, intrínsecos y extrínsecos, que hacen realmente posible e inteligible algo y que permiten responder al *qué* y *porqué*, se pueden considerar *principios*.

Los principios del movimiento, expuestos en *Física*: I, son tres, a fin de superar el univocismo del ser y del logos. Se trata de la materia-sustrato y los contrarios (forma y privación). Pues todo lo que deviene se produce a partir de algo y pasa a ser algo; habiendo asimismo una naturaleza subyacente que permanece deviniendo. Este tercer principio es el sustrato o materia que subyace a todo cambio.

La materia es el primer sujeto de cada cosa, a partir del cual como elemento constitutivo deviene algo; tam-

bién es el término final al que va a parar lo que se destruye. Es lo que permanece eternamente presente: *hypokeimenon*, lo que subsiste bajo todos los cambios como sustrato.

La forma es aquello en virtud de lo cual algo se determina estructuralmente en lo que es; es el principio de determinación de la materia, por el que se realiza el ser determinado de algo en relación con el principio material constitutivo. La forma y la materia constituyen la realidad física, garantizando la unidad y multiplicidad del ser-en-movimiento.

No obstante, el movimiento es definido en términos de potencia y acto: *«el acto de lo que está en potencia en cuanto tal»* (*Física*, III, 1). Es un acto imperfecto, inacabado, ya que consiste en estar en potencia. De ahí que esté estrechamente relacionado con el infinito, que siempre está en potencia —según Aristóteles— y nunca puede pasar a estar en acto.

La potencia es el concepto que expresa el repertorio real no actual, que hace posible el movimiento y la distensión del ser desde sí mismo en su realización. Con la potencia está intrínsecamente ligada la materia, que es su reserva constitutiva. Esta expresa la dimensión constitutiva subyacente; y aquélla es su correlato dinámico en el modo de ser físico. Ambos son el fundamento objetivo de la temporalización del ser.

La potencia está referida al acto. Esta diferencia entre *poder ser* y *ser* abre un proceso de *realización*, ligado intrínsecamente al fenómeno temporal: ser y tiempo, ligados por la estructura procesual explicitada por las nociones de potencia y acto. A la escisión materia-forma se añade ahora la de potencia-acto, cuya estructura es comparable a la del infinito (cuyo sentido principal en Aristóteles es físico). El devenir escinde al ser, abriendo un proceso por el que se realizará en su ser. En estas escisiones tiene su raíz el discurso acerca de lo que puede ser y no ser, es decir, la contingencia. Pero este ser estático adquiere unidad dinámica a través de la estructura acto-potencia, pues estos dos conceptos son la manera de determinar el modo físico (procesual) de los seres a los que pertenece esencialmente el movimiento.

La potencia es la *dynamis*, el poder ser, el poder llegar a ser algo distinto. Y el acto *(entelékheia* o *enérgeia)* es el modo de ser que ha llegado a ser lo que es, habiendo devenido (en *télos* o en *érgon*) plena o realizativamente lo que es. El tiempo es la noción que hace significativa esta estructura de *posibilidad objetiva* que se puede expresar con el término *contingencia* y que tiene validez ontológica. Pues lo contingente es lo que no es ni imposible ni necesario; y constituye el sentido estricto de *posible*, ya que lo posible es sólo posible porque puede devenir en acto (excepto en el peculiar caso del infinito físico).

La potencia se determina en relación al acto; y la materia, en relación a la forma. Habrá, pues, que saber cuál es el acto de la potencia; y la materia no podrá determinarse simplemente como un sustrato pasivo, sino como fuerza (LE BLOND: 1970, p. 367) o tendencia hacia algo determinado. Estas virtualidades del principio material y potencial dieron posteriormente lugar en el aristotelismo a una concepción, según la cual la materia era un principio generador, hasta el punto de ser capaz de dar origen a las formas (aun cuando es doctrina de Aristóteles que no es así). A esta tendencia se la denominó *izquierda aristotélica*.

La potencia de cada cosa, a diferencia de la del infinito, puede pasar al acto, siendo esta tensión extática lo que la constituye en su proceso realizador, vertido al acto. Y en este punto se revela ilustrativa la fórmula *ho pote ón*, usada por Aristóteles en el tratado del tiempo (*Física*, IV, 10-14), que indica la potencia procesual real de los seres físicos (donde el carácter gerundial del *ón* expresa con sentido ontológico la potencia de adquisición procesual).

Pero el fondo último de la cuestión radica en el concepto límite de la *materia primera*: si hay algo primero que no se puede decir de otra cosa, eso es la materia primera (*Metafísica*, IX, 7). De este modo negativo, como el último reducto en el lenguaje predicativo, es como se introduce la materia primera. Si el lenguaje se funda en la determinación, la materia primera se presenta, antes bien, como la indeterminación o raíz de toda inde-

terminación, la fuente primera de toda potencialidad. Estamos en las antípodas del algo determinado o *esto* concreto *(tode ti)*, que es la *ousía*.

En todo ser físico hay una distancia entre lo que es y lo que puede ser. La raíz de tal escisión es la materia y la potencia. Y la materia primera es el máximo de indeterminación potencial y el mínimo de presencia del fin *(télos)* y de realización. Marca, pues, el límite de la existencia física, el reducto último que fundamenta el proceso físico y sus posibilidades.

Este concepto de materia es otro de los descubrimientos relevantes de Aristóteles para concebir el modo de ser físico. Pues Platón utilizó el término en el sentido habitual, sin perfilarlo técnicamente en el marco de una ciencia física.

Materia y forma, por consiguiente, son objeto propio de la física, en cuanto son principios del movimiento, que —a su vez— es interpretado mediante las nociones de potencia y acto.

¿Son éstos los únicos principios que actúan en el ámbito físico? No es raro este interés por dar con los principios, ya que la ciencia física debe indagar los principios y causas primeras que expliquen los seres y fenómenos de su ámbito específico.

Los principios pueden ser intrínsecos y extrínsecos. Y entre los principios destacan las causas, según nuestro autor. Por eso, además de la materia y la forma, Aristóteles completa su marco explicativo con otros dos tipos de causas: el motor y el fin. Este es la causa última y consiste en lo mejor. La forma es un principio intrínseco, que también puede ser concebido como causa. Lo mismo sucede con la materia. La explicación del movimiento requiere, según Aristóteles, un primer motor amóvil; pero, entonces, rebasamos el ámbito físico: es un principio no físico del movimiento intrínseco a los seres físicos, sin el cual no se explica éste. Por consiguiente, hay dos tipos de principios de lo físico. Por una parte, la forma de los seres físicos que no es separable de la materia y que, por tanto, constituye (junto con la materia) el modo de ser físico y es algo físico. Pero, por otra, hay otro principio, necesario para explicar el mo-

vimiento, que no es físico, ni constitutivo de tal tipo de ser, sino que sobrepasa este ámbito. La necesidad de este principio exige una ampliación físico-metafísica en versión teológica, según Aristóteles, pues a dicho ser lo llama *theós*. Esta dimensión teológica es tratada en *Física*, VIII, y *Metafísica*, XII, aportando el contenido de la ciencia que con el nombre de *teología* aparece en la clasificación aristotélica de las ciencias.

3.4. La estructura del modo de ser físico

Al hilo del primer libro de la *Física* hemos expuesto los principios físicos. Pero en el libro segundo encontramos un nuevo acceso al núcleo del problema físico, que complementa al anterior. Si el camino seguido descubre los principios que explican el movimiento, ahora el estudio de la *physis* permitirá establecer una diferencia clara entre lo físico y lo no-físico, al descubrir que la *physis* es un *principio* y una *causa.*

La determinación de la *physis* como principio y causa radicales (últimos) interpreta lo que queremos decir cuando decimos que algo determinado *es por naturaleza* y responde a la cuestión del *porqué* del modo de ser físico.

Los seres físicos *(physei ónta)* son aquellos que tienen en sí mismos un principio de movimiento y reposo (*Física*, II, 1). El modo de ser de lo que es por naturaleza tiene una fuerza interna, una tendencia, un principio de movimiento y reposo. Por eso, cuando nos preguntamos por la causa de algo y respondemos que es por naturaleza, nos estamos remitiendo al ser y a la esencia de ese *physei ón*, en el que la *physis* es causa y principio inmanente fundamental.

Y son *physis* (naturaleza) y, por tanto, físicas, la materia y la forma; y ésta de modo preeminente y con más razón, porque cada ser se afirma más cuando está en acto que en potencia. E igual que llamamos técnica a lo que es según la técnica y producto técnico, así también naturaleza a lo que es conforme a ella y natural (físico).

Todo lo que es físico tiene en sí un principio de movimiento y tiene, por tanto, la estructura *moverse movido*: hay un principio interno de movimiento, pero también intervienen causas concurrentes. El *physei ón* es un complejo de *mover-se* (desde un principio inmanente) y *movido* (principios externos). Hay una causa intrínseca que especifica la naturaleza de su ser y sus movimientos. Animales, plantas y elementos inanimados se mueven; estos últimos tienden a su lugar natural en el cosmos. Todos tienen en sí un principio específico de movimiento, sin que por ello se niegue la concurrencia de otras causas externas, pues de lo contrario estaríamos confundiendo la *physis* con la exigencia de automovimiento.

Pero la *physis* es un determinado principio y causa que configura un *modo de ser*. Es una determinación esencial física, a la que corresponden específicamente en cada ser determinadas formas de movimiento. La *physis* es, pues, radicalmente *ousía* (además de principio, causa, *eidos* y esencia, términos usados aquí y que recibirán tratamiento en la *Filosofía primera*). Por este camino podemos delimitar lo físico de lo técnico o artificial y de lo que no es ni una cosa ni otra, como el *theós*.

Pero lo decisivo no es la demarcación, sino el *modo de ser* que hace brotar y desvela la *physis*. Es el principio de un conjunto de propiedades, estructuras y movimientos que no pueden reducirse a lo conceptual o lógico, sino que expresan la fuerza y resistencia de lo real. No obstante, la *physis* que es *ousía*, a la que no es ajena la mutabilidad, no debería interpretarse exclusivamente como *presencia* (HEIDEGGER: 1967), al margen de toda relación temporal intrínseca. Pues la *physis* es *camino hacia sí mismo*, es movilidad originaria, lo permanente deviniendo, *entelékheia* y *enérgeia* (además de materia, forma y *dynamis*). El ser del *Physei ón* es extático y temporal, existencializador de lo subsistente, fuente originaria del ser en su movilidad y temporalidad. Se ha alcanzado así un logos físico que es metafísico por su propio despliegue en profundidad. Por eso la física es metafísica en Aristóteles.

3.5. Método físico y primacía metódica de la física

La ciencia física es un intento de explicación racional de los fenómenos y estructuras fundamentales de la experiencia que el hombre tiene de los seres que no ha producido. Para ello ha sido necesario transformar el logos (pensamiento y lenguaje), adaptándolo a las exigencias del fenómeno físico fundamental, hasta llegar a la noción de *physis*. En dicha tarea es importante la contribución que prestan los principios de inteligibilidad que se descubren al hilo de la estructura del lenguaje (WIELAND: 1970), como condiciones de posibilidad.

Lo más decisivo de la aportación aristotélica en esta línea es la superación de la univocidad del logos y del ser, frente a los eléatas y los peligros del platonismo oficial; pero igualmente (como se verá en el capítulo dedicado a la filosofía primera) la superación de la equivocidad, frente a los sofistas.

El nuevo método para racionalizar el ámbito físico tiene que ser capaz de ordenar la inestabilidad y dinamicidad de los seres, cuya raíz potencial constitutiva es la materia. Tradicionalmente era ininteligible el devenir y la ciencia tenía que conformarse por sus pretensiones cognoscitivas a la inmutabilidad de las ideas.

La nueva ciencia física aristotélica fue posible por el reconocimiento de la experiencia como fuente de conocimiento y punto de arranque necesario del conocimiento intelectual. La experiencia es el camino para lograr cualquier otro conocimiento; es ya una forma de contacto con la realidad, por cuya profundización y organización se consiguen ulteriores conocimientos. Así es como se produce el conocimiento universal: a partir de la experiencia y de la sensación *(aisthesis)*. Por raro que suene a quienes estamos inmersos en la costumbre de pensar que sólo es posible el universal *a priori*. En Aristóteles no hay apriorismo y, sin embargo, se alcanza el nivel universal, en sentido estricto. Y el camino es la vía física *(physikós)*, que parte del contacto directo con el ser a través de la potencia fundamental noéticamente: la sensación, la cual impele en el hombre hasta la po-

sibilidad del universal, en conjunción con las facultades intelectuales.

A través del método físico, que asegura el contacto con el ser, se crean nuevos conceptos explicativos del acontecer real, como hemos visto al estudiar los principios. Pero lo mismo valdrá para las categorías, a las que nos referiremos al tratar de la filosofía primera. El método físico fuerza al logos a desplegarse con la impronta recibida directamente por el ser físico. Nueva vía por la que el ser se manifiesta en el logos.

Este método entra en conflicto con otro que Aristóteles lleva en sus entrañas como discípulo de Platón: el *logikós*, que si se desvincula del anterior deriva hacia un logocentrismo que acaba por constreñir al ser, imponiéndole unos cánones que ya no provienen del ser, sino de las estructuras lógicas. Tendremos todavía ocasión de ver la batalla que libran ambos métodos en la filosofía de Aristóteles, por ejemplo, en lo que concierne a la esencia y a los principios primeros.

No obstante, el camino seguido en la ciencia física es el *physikós*, puesto que la ausencia de experiencia provoca el estancamiento de la investigación racional. Y, además, el método *logikós* condujo a negar algo tan fundamental en la experiencia física como el movimiento; pues todas las ciencias cuentan con él. La ciencia física es el intento de conocer los principios de los seres físicos a través del máximo de experiencia y de su profundización racional, pero siempre regida por la fuerza que imprime el contacto con los fenómenos a través del sentido.

Por todo ello se comprenderá que el ideal metódico de Aristóteles en la ciencia física no fue deductivo-silogístico, como algunos comentaristas antiguos de enorme relieve (Simplicio y Filopon) promovieron al construir y reformular las doctrinas de Aristóteles de acuerdo con tal modelo. Pues la ciencia física no empieza formulando principios evidentes, sino buscándolos a través de un proceso diaporético y a partir de la experiencia del movimiento aporéticamente expresada en el lenguaje.

De todo ello se desprende que, aun cuando a lo largo de la historia haya podido parecer que los libros de la *metafísica* tienen primacía, tal vez quepa otra hipótesis

mejor para entender la relación física-metafísica. Pues esta última *(ta meta ta physiká)*, tanto en lo que concierne al nombre como al contenido, se delimita y concibe en intrínseca relación de dependencia respecto de la física.

Si es cierto que la física es comprensible por sí misma y no requiere previamente establecerse desde la metafísica, sino antes bien al contrario, entonces se puede hablar de una *primacía metódica* de la física sobre la metafísica; en cuanto que ésta sólo es comprensible en Aristóteles desde aquélla. Veamos a continuación algunos ejemplos que pueden avalar esta hipótesis.

En ocasiones (*Tópicos*, I, 14; *Analíticos posteriores*, I, 33; *Protréptico* fragmento 13 Ross, y *Metafísica*, II) se hace referencia a la física como si se tratara del ámbito global o al menos el más representativo del saber teorético. Esto se confirma en *Metafísica* (XI, 7; VI, 1), donde se perfila la física como ciencia teorética básica, desde donde habrá que investigar ulteriormente si se identifica o no con la filosofía primera (o metafísica).

Por otra parte, los primeros libros de la metafísica y el libro XII remiten expresamente o por su contenido a las investigaciones físicas, que son el presupuesto de lo que en dichos libros se desarrolla (por ejemplo, la segunda parte del XII, que es teológica). Es patente que las otras ciencias teoréticas se fundamentan en la física. La teología, como puede apreciarse tanto en *Física*, VIII como en *Metafísica*, XII (donde la primera parte constituye un apretado resumen de la teoría del *physei ón*). Y la matemática (y su relación con la astronomía) en *Física*, II, 2.

Los temas de la metafísica resultan del desarrollo en profundidad de la física en todas sus vertientes. Por eso son cuestiones límite. Por lo cual se ha podido pensar que la diferencia misma entre metafísica y física cae en cierto modo dentro de esta última. Porque los problemas metafísicos son una exigencia racional si se toma en serio la experiencia y el logos de los seres físicos.

El análisis del movimiento conduce a la forma *teológica* de la metafísica. El conocimiento de lo subsistente en lo existente y extático requiere el estudio de la

ousía y el *eidos*, por tanto, la versión *ontológica* de la metafísica (*Metafísica*, IV, VII y VIII). Incluso el hecho de presuponer ya siempre el pensamiento como *factum* (*Física*, IV, 14: no hay tiempo sin alma y *nous*) abre tímidamente una forma *psicológica* de la metafísica, que es posible desarrollar a partir de ciertas insinuaciones sobre el *«intelecto activo»*, *«capaz de hacer todas las cosas»*, *«a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz»* (*Acerca del alma*, III, 5; *Acerca de las partes de los animales*, I, 1).

Esto no quiere decir que haya que enfrentar física y metafísica; antes bien, este enfoque permite descubrir que la metafísica está basada metódicamente en la física, quizá porque los escritos metafísicos sean una prolongación y profundización de los físicos. Física y metafísica se complementan en el empeño por concebir y explicar *(salvar)* los fenómenos. La física es en profundidad una metafísica que ha dado prioridad al método *physikós*.

Además de este sentido metafísico-ontológico fundamental, la física engloba diversos niveles más: estudios cosmológicos (que tratan de la composición y movimiento de los seres celestes), teológicos (a los que ya nos hemos referido) y biológico-psicológicos. Parte de estos últimos constituyen el primer tratado de psicología en la historia: *Acerca del alma*. Pero los estudios aristotélicos en este campo son numerosísimos, ya que la biología fue el centro de interés preferente de su investigación empírica. Y como la psicología del conocimiento (en el marco de la ciencia física) es la perspectiva fundamental de la teoría aristotélica del conocimiento, se comprenderá que a partir de la física se puedan prefigurar no sólo las dimensiones teológicas y ontológicas de la metafísica, sino también la gnoseológica.

3.6. Teoría del conocimiento desde la ciencia física

Dentro del marco de la ciencia física Aristóteles aplica el método *physikós* al estudio de los cuerpos naturales

que tienen vida. Descubre múltiples operaciones vitales: alimentación, crecimiento, envejecimiento, sensación, movimiento, intelección..., que son propias de los *physei ónta* vivos, es decir, de aquellos seres cuyo constitutivo esencial es vivir. Desde esta perspectiva viven las plantas, los animales y los seres humanos.

El principio y causa por el que viven estos seres es el *alma (psyché)*. El tratado que investiga tal *principio físico* se llama *psicología: «el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio»* (*Acerca del alma*, II, 4). El alma es el principio de todas las operaciones y facultades vitales, por las que se distingue lo animado de lo inanimado. Por consiguiente, *«corresponde al físico ocuparse del alma»* (*Acerca del alma*, I, 1).

El alma es el *principio vital de* un cuerpo y junto con éste forma un compuesto de forma y materia, interpretables desde la estructura acto-potencia. El cuerpo es substrato *(hypokeímenon)* y materia *(hyle)*; el alma sería el *hyperkeímenon*, es decir, estructura y forma por la que el cuerpo tiene operaciones vitales. Aristóteles expresa lo que entiende por alma mediante varias definiciones sucesivas (*Acerca del alma*, II, 1). El alma es *«ousía» en cuanto forma específica («eidos») de un cuerpo natural que tiene vida en potencia*, y como *la entidad es acto («entelékheia»)*, el alma es *acto («entelékheia») primero de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*, o también *acto («entelékheia») primero de un cuerpo natural organizado*.

Por consiguiente, el alma es principio y causa del cuerpo, en el sentido de principio del movimiento, de *ousía* como forma *(morphé)* y forma específica *(eidos)*, pero también como causa final inmanente, que es la decisiva, ya que señala la perfección específica de lo que algo es por naturaleza.

Entre las operaciones vitales están la sensación, la imaginación y la intelección, como *facultades cognoscitivas* más representativas (aunque haya que completarlas con otras estudiadas en *Del sentido y lo sensible* y *De la memoria y el recuerdo*). A ellas hay que agregar el estudio de las facultades motrices, fundamental para la ética y política.

El estudio psicológico de las facultades cognoscitivas constituye una teoría psicológica del conocimiento dentro del ámbito de la ciencia física y su método. Y, aunque no podamos corroborar la exagerada afirmación de que

> *en Aristóteles, la teoría del conocimiento no es más que una parte de su psicología.*
>
> (CASSIRER: 1965)

ya que hay otras dimensiones como la *lógica* y la *metafísica*, no obstante la dimensión *psicológica* es la fundamental en la teoría aristotélica del conocimiento o *gnoseología*.

La investigación de las diversas capacidades de los seres vivos muestra que lo animado depende siempre de condiciones que no están en sí mismo, sino en el entorno. El *synaition* es una condición para moverse del modo que sea propio y esencial por naturaleza a cada ser físico vivo. Tampoco el ser animado es totalmente autárquico.

Lo mismo ocurre en el caso de la percepción, ya que toda sensación-percepción, depende de que sea dado algo perceptible. Es otro modo del *moverse-movido* de la estructura física de los *physei ónta*. La sensación, percepción, es una actividad y un cierto padecer. La *aisthesis* o no es una alteración, o lo es en un sentido distinto (*Acerca del alma*, II, 5), pues es una actividad causada por el objeto de la sensación, pero además se dirige siempre, a la vez, tanto a lo sentido como a sí mismo.

El paso de la sensación-percepción en potencia al acto no es una alteración. Pues la actuación de la sensación es un aumento de perfección en una misma cosa que pasa del estado potencial al de acto. Es un progreso hacia sí mismo, como hacia la propia plenitud.

Las mismas determinaciones valen para la imaginación y las capacidades del apetito y del deseo (*Ibíd.*, III, 10). Sólo el *nous* parece ser una excepción a la estructura física *moverse movido*, pues sus objetos no es necesario que le sean dados, sino que los tiene en sí, independientemente del objeto externo. Pero, pese a ciertas

apariencias, tampoco se representa Aristóteles el intelecto como automovimiento.

Es cierto que todo pensar es pensar-se, pues parece que piense pensamientos (*Metafísica,* XII, 9). Pero es significativo que Aristóteles exponga una concepción de *moverse movido* también en el caso del intelecto, como queda patente en la estructura *hacer-padecer,* debida a la distinción de dos intelectos, el causal y activo (agente) y el pasivo (paciente) (*Acerca del alma,* III, 5).

3.6.1. ¿Autoconciencia en el esquema psicológico?

Esta inserción de la psicología en la ciencia física no implica la negación de capacidades como la autoconciencia, aun cuando ésta no nos ofrezca el punto de partida de la investigación gnoseológica sobre el alma y sus funciones cognoscitivas. Pues el carácter físico de la psicología se contrapone a toda concepción interiorista del alma. El principio psicológico no es la conciencia, sino un principio físico (metafísico). Sin embargo, esto tampoco excluye la autoconciencia del ámbito psicológico. ¿Cómo y dónde tiene lugar?

La respuesta proviene de una comprensión amplia del término *aisthésis* (KAHN: 1966). La sensación es una capacidad de los seres vivos en su relación con el mundo exterior. Pero este carácter *intencional* se prolonga en el *sentido interno,* el cual cumple funciones que se asemejan a lo que denominamos autoconciencia.

Aristóteles distingue entre *sensibles comunes* y *sensibles propios* (*Acerca del alma,* II, 6). Los primeros son aquel tipo de sensibles que pueden percibirse al menos por dos sentidos propios (vista, tacto, oído...). Pero no hay ninguna facultad u órgano que capte tales cualidades sensibles. Así el llamado *sentido común (koiné aisthesis)* consiste en una sensación en la que participa más de un sentido propio (*Ibíd.,* III, 1).

Si seguimos considerando las actividades asignadas a la *aisthesis,* encontramos algunas no reductibles a operaciones del *sentido externo,* como son: la conciencia de la sensación y la diferenciación del contenido de las sensaciones (*Ibíd.,* III, 2). Esta amplitud operativa nos

conduce a considerar el *poder común (koiné dynamis)*, que acompaña todos los sentidos y en virtud del cual se percibe que sentimos y percibimos. Este *poder común* no ha de confundirse con el llamado *sentido común* de los sensibles comunes, porque este último se define por su *exterioridad* y el *poder común* se define subjetiva y reflexivamente por referencia a la conciencia de la sensación.

La amplitud de la noción de *aísthesis* puede desarrollarse en una exposición unitaria, continua y progresiva, de la teoría aristotélica de la sensación. Porque hay operaciones psicológicas que no dependen de la actividad de los sentidos externos, sino también de la persistencia del movimiento en el *sentido interno*; y porque, más allá de la *exterioridad*, hay una unidad de la facultad del sentido *(alma sensorial)*. De ahí que esté justificado considerar la autoconciencia en la teoría de la *aísthesis*. El inconveniente del término (¿o tal vez ventaja?) consiste en que engloba el aspecto objetivo de la sensación y el subjetivo de la autoconciencia: la capacidad de sentir que sentimos.

Ahora bien, dada la conexión entre *aísthesis* y *nous* (téngase en cuenta que «*la facultad intelectiva intelige las formas en las imágenes*»), ¿cuál es el estatuto de la autoconciencia en relación con la facultad intelectiva?, ¿cómo sabemos que inteligimos?, ¿inteligimos que inteligimos o sentimos que inteligimos?

> *Si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda, y en todas las otras actividades hay algo igualmente que percibe que estamos actuando y se da cuenta, cuando sentimos, de que estamos sintiendo, y cuando pensamos, de que estamos pensando, y percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos (puesto que ser era percibir y pensar)...*
>
> (*Etica Nicómaco*, IX, 9)

Este texto es decisivo —así entendido— para comprender que sentimos todas nuestras acciones, incluyendo nuestra vida y existencia como seres sentientes e inteligentes. El *poder común* sería la capacidad por la que sentimos que sentimos, actuamos e inteligimos.

Aquí la autoconciencia es sensitiva. Pues sólo la deidad es capaz de *intelección de intelección (nóesis noéseos)*, donde se identifican la intelección y lo inteligido.

> *Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento* (diánoia) *parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos.*
>
> (*Metafísica*, XII, 9)

Por consiguiente, la autoconciencia humana está determinada por la facultad del sentido.

Un dato que refuerza el carácter sensitivo de la autoconciencia humana es la observación de Aristóteles sobre la memoria de los objetos intelectuales *(ta noetá)*. El conocimiento de tales objetos pertenece al *nous*, pero la memoria de tal conocimiento depende de la facultad del sentido en el alma.

Así pues, la intelección y la conciencia de la intelección pertenecen a facultades diferentes, en principio irreductibles, aunque realizan su actividad en estrecha conexión. Y el hecho de que la autoconciencia esté dentro del ámbito de la *aísthesis* conduce a una concepción psicologista muy peculiar de la autoconciencia, que excluye toda posibilidad de automovimiento, ya que éste es imposible en la *physis*. La autoconciencia sensitiva o perceptiva, inmersa en la continuidad causal y temporal, no permite la autoconciencia lógica ni la continuidad conceptual. Esto marca una diferencia crucial entre la teoría aristotélica del conocimiento y las provenientes del idealismo moderno y contemporáneo, pues aquélla sigue el método *physikós* y éstas el *logikós*.

3.6.2. De la psicología como teoría de las facultades a la antropología del conocimiento

La psicología de Aristóteles engloba estudios biológicos, anatómicos y fisiológicos, por lo que se considera a nuestro autor como el creador de una «*psicología experimental*» y «*biología especulativa*» (Barbado: 1946; Siebeck: 1961), ya que concilia el método físico-metafísico especulativo con el experimental para estudiar los fenómenos vitales, incluido el conocimiento.

Esta psicología, como teoría del conocimiento, explica el proceso cognoscitivo mediante un estudio sistemático de las facultades por las que captamos y asimilamos las formas de lo real. Estudia las funciones cognoscitivas de los seres vivos: sensación, intelección y todo el proceso intermedio, como la imaginación, memoria, recuerdo, autoconciencia. En este proceso de asimilación de las formas sensibles e inteligibles es central la deshyletización, por la que el alma *«es en cierto modo todos los entes»*. La asimilación no se reduce a un proceso lingüístico de información, por el que sólo conocemos los significados; antes bien, desde el método físico es una *actualización* y *formalización* de lo sensible y de lo inteligible que tienen los entes.

Este estudio psicológico se articula en una *teoría de las facultades*, dedicada principalmente a la sensación, intelección y a la imaginación como mediadora decisiva para la posibilidad del conocimiento intelectual, ya que *«el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen»*.

El enfoque psicológico explica cómo y por qué acontecen las actividades sensitivo-intelectivas desde el alma como principio vital del dinamismo cognoscitivo. El papel activo de las potencias del *sujeto* (todavía no interpretado como tal) es patente en la *actualización* y *formalización* cognoscitivas que se producen por la intervención pasiva y activa de las potencias y facultades de conocimiento: sensación, imaginación e intelección.

El dinamismo cognoscitivo que resaltamos en la psicología aristotélica no es fruto del método moderno por el que accedemos a algo así como un *sujeto trascendental* y que es más propio de una reflexión que se ha instalado ya en la vía *logikós* (en este caso moderna). Aristóteles ha seguido el método *physikós*, que sienta las bases de toda ulterior teoría *física* (realista) del conocimiento; aun cuando sea muy difícil mantener este enfoque, como muestra la historia, empezando por el propio Aristóteles. En cualquier caso, por esta vía se encaminaría una auténtica *antropología* (físico-metafísica) del conocimiento, capaz de dar cuenta del conocimiento, tan radicalmente como el método *physikós* exige cuando se aplica al ámbito gnoseológico.



¿Filosofía primera?

4.1. El problema de la metafísica

La denominada *filosofía primera* es desde el comienzo un problema, una pregunta, una aporía; porque no está dado su método, ni su objeto. Es una *ciencia que se busca,* un proyecto. El problema de la filosofía primera, a la que posteriormente también se denomina con el término *metafísica,* es tanto el de su proyecto y método como el de su objeto. Porque, ¿hubo tal proyecto? ¿Se mantuvo hasta el final o se desvaneció? La metafísica ha sido desde su primer impulso una aventura intelectual.

Fomentó la sospecha acerca de la metafísica el influyente estudio genético-evolutivo de Jaeger, al confundir antiplatonismo y antimetafísica. Pero, si bien el modelo de metafísica de Aristóteles abre una vía disidente frente al platonismo, la tensión polémica con su maestro le condujo a un nuevo proyecto metafísico, no inspirado fundamentalmente por el modelo matemático del logos; ya no se trata de idealizar o matematizar lo real para descubrirlo en su verdadero ser. La nueva vía de acceso al ser es el método *físico.* De ahí que toda la

filosofía primera de Aristóteles esté traspasada por la lucha entre el método *logikós* de raigambre platónica y el pujante método *physikós*.

Tampoco es fácil responder inequívocamente a la pregunta acerca de qué trata la filosofía primera, a tenor del legado aristotélico. Pues aun cuando en *Metafísica*, VI, 1 y XI, 7 se identifica ésta con la *teología*, los libros IV, VII, VIII y primera parte del XII abren la posibilidad de una investigación que posteriormente se ha llamado *ontología* (investigación sobre el ser o el ente). ¿Son incompatibles ambos enfoques? ¿Es posible una unidad y complementariedad entre ambas vertientes (teológica y ontológica) de la metafísica.

A partir de la interpretación de Jaeger se extendió la idea de que la metafísica de Aristóteles había evolucionado desde la teología a la ontología, en la medida en que su pensamiento iba desembarazándose del platonismo y se dedicaba cada vez más al estudio empírico de los seres vivos. Estas tesis jaegerianas estimularon la investigación y en ello estriba su mayor mérito. Pero encierran gran dosis de arbitrariedad, si no se someten a las nuevas aportaciones que llegan a invalidar las hipótesis de Jager (DÜRING: 1966). Pues bien pudo ocurrir que Aristóteles se opusiera desde muy pronto a su maestro, con la energía del joven discípulo que cree haber encontrado un camino mejor; y que recorriera su propio camino en constante diálogo crítico con el fondo platónico, desde donde se originó su proyecto disidente, pero en el que ya no podía permanecer anclado.

Por todo ello, la mayor parte de los intérpretes de la filosofía de Aristóteles no ven incompatibilidad entre el impulso teológico y ontológico de la filosofía primera, aun cuando mantengan posiciones diversas sobre la relación entre ellas y su estatuto epistemológico (especialmente, de la ontología). *Teología* y *ontología* conviven en la trayectoria filosófica de nuestro autor y responden a dos intereses filosóficos diferentes (que no tienen por qué ser incompatibles) en la búsqueda de los primeros principios del ser.

Pero la metafísica aristotélica tiene un horizonte vital e intelectual, que es el que le confiere su sentido más profundo. Dicho horizonte está caracterizado por la ad-

miración y extrañamiento ante la mutabilidad y variabilidad de las cosas. La tendencia a entender lo que las cosas son, aunque puedan ser y no ser, ser de un modo u otro, exige responder a la pregunta que interroga por el *ser* de las cosas, a pesar de su contingencia y mutabilidad. ¿Hay identidad en la multiplicidad y diversidad? ¿Hay permanencia en el cambio? ¿Hay orden o caos? ¿Es posible unificar racionalmente (logos) los fenómenos físicos y fundamentar el orden de las manifestaciones de lo real? ¿Por qué hay orden en el universo? ¿O todo son sucesos fortuitos que acontecen por accidente?

Esta preocupación metafísica es diferente del horizonte que se abre con la experiencia que aportan los judíos, cristianos y musulmanes. Estos sitúan la comprensión de la realidad desde la *nihilidad*, a partir del horizonte de la creación. Desde entonces, la pregunta por el ser enfrenta éste a la nada: *¿por qué existe el ente y no más bien la nada?* (formulada por Leibniz y recuperada por Heidegger).

El problema radical de la metafísica cambia en consonancia con el horizonte vital. La experiencia de la variabilidad y mutabilidad fuerza a preguntar por lo que las cosas son (esencia) y por el motor que fundamenta el movimiento. Pero a partir de la finitud de los seres creados la pregunta se dirige a la existencia. De ahí que la distinción entre esencia y existencia no tuviera ninguna función constitutiva del ser real en la filosofía de Aristóteles, pues sobreviene como recurso conceptual en el horizonte en que se vive la contraposición entre ser y nada. Por eso, aunque se pueda hablar de una común estructura ontoteológica de la metafísica (unión de ontología y teología), sin embargo, su contenido depende en último término de la experiencia primordial que originó tal estructura conceptual; en nuestro caso, la ontología y teología de Aristóteles.

4.2. «Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente»

Esta fórmula, con la que comienza el libro V de *Metafísica*, ha servido para indicar abreviadamente aque-

llo de que trata la metafísica entendida como ontología. Pero, dado que nunca encontramos en Aristóteles el término *ontología* como título de una ciencia, esta ausencia ha podido ser interpretada como que la ontología no tiene el rango de una ciencia, apoyándose en los siguientes argumentos:

- porque el objeto de la ontología tendría que ser universal, capaz de unificar la totalidad del ser, pero esto contradice el sentido restringido de ciencia, que siempre es de un cierto género (parte) del ente;
- porque el ser se dice de muchas maneras y no sería posible unificarlas, debido a su irreductible diversidad semántica, pero además, a lo sumo, se alcanzaría algo sin contenido alguno (indeterminado), pues el máximo de extensión de un concepto conlleva el mínimo de comprensión (AUBENQUE: 1974).

Por lo cual, la ontología se convierte en una búsqueda indefinida de la unidad del ser, con el rango de dialéctica (ya no *episteme*).

No obstante, aunque sólo fuera programáticamente, Aristóteles afirma que *«hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo»*. Una ciencia que, a diferencia de las ciencias particulares, busca los principios y causas más altas de cierta naturaleza en cuanto tal: las primeras causas del ente en cuanto ente.

Pero *«el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa («prós hén») y a cierta naturaleza única»*. Así pues, aunque *el ente se dice de varios modos, todo ente se dice en orden a un solo principio,* que es la *ousía*. Por eso, igual que

> *pertenece a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza, también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes.* Y si *lo primero y aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen* es *la sustancia, de las sustancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo.*
>
> (*Metafísica*, IV, 1 y 2)

Por consiguiente, para entender el objeto de la ontología, hemos de abordar algunos aspectos aquí planteados, como el significado de *ente en cuanto ente*, la relación unificante de la variedad de sentidos del ente y el significado de *ousía*.

4.2.1. ¿Qué significa «ente en cuanto ente»?

Excepto Merlan, que particulariza la referencia de esta expresión al *theos*, para la mayoría de estudiosos esta fórmula tiene capacidad *universalizadora*. No se refiere a ningún objeto en concreto, sino que abre conceptualmente una dimensión universal del ser, unificante de su diversidad.

Si el método *physikós* —como vía ontológica— ha exigido un logos múltiple del ser, ahora se requiere una dimensión ontológica unificante, que busque asimismo la unidad universalizadora fundamental del ser, a fin de que la experiencia del ser-en-movimiento no quede reducida a la sinrazón de un logos equívoco. Pues tras la ruptura de la univocidad del ser y del logos (eleatismo), podríamos caer en el extremo opuesto, la equivocidad (sofística). Aquí están las dos fuentes del interés aristotélico por lo que se ha llamado ontología: por exigencias de unidad *física* y *lógica*.

La fascinante fórmula *ente en cuanto ente* ha provocado diversas interpretaciones. Lo más común es pensar que se refiere a la *totalidad* del ser. Esta, a su vez, puede entenderse lingüístico-semánticamente: la totalidad de las significaciones del ser (ZUCCHI: 1978).

En cuanto ente puede significar *en su unidad* y por eso la ontología de Aristóteles es la búsqueda de la unidad del ente, es decir, de aquellos principios que descubren la *unidad* del ser, a pesar de su multiplicidad, diversidad y mutabilidad. Y la máxima unidad ontológica radica en la *ousía* como esencia (AUBENQUE: 1974). (Cfr. inf. ap. 4.2.3.)

Con esta fórmula, pues, somos capaces de aunar la *unidad y diversidad* del ser y del logos, superando el peligro de la objetivación de los predicados en la estructura predicativa (WIELAND: 1970). Pues se pueden

expresar los diversos aspectos de cualquier cosa, sin autonomizarlos ontológicamente, ya que siempre están referidos a la unidad del sujeto. Mediante tal estructura conceptual es posible expresar la unidad (mismidad) y diferencias ontológicas.

Para otros, *ente en cuanto ente* se identifica con *ousía primera*, entendida como aquello sin lo cual las demás cosas no pueden existir, porque es existencial y temporalmente anterior. Lo decisivo aquí es entender lo que expresa la fórmula como *existencia fundamental*, lo primero en el orden de la existencia, fundamento de lo concreto y sus determinaciones (DÜRING: 1966).

El proyecto ontológico de Aristóteles, que se expresa en la fórmula que ahora comentamos, ha sido interpretado recientemente por E. Tugendhat, como el primer paso hacia la *formalización*, pero su posible desarrollo quedó interrumpido por la teoría objetivista de la *ousía*, expresada lingüísticamente en la estructura predicativa *S es P*. Este objetivismo impidió a Aristóteles descubrir explícitamente la formalización como tal, a diferencia de la experiencia y la abstracción. Y ello se debe a la ausencia de una reflexión fundamentadora, capaz de alcanzar realmente una perspectiva universal. Porque la orientación objetivista de la *ousía* corresponde —según Tugendhat— sólo a una forma semántica entre otras (TUGENDHAT: 1976).

La formalización presupone reflexión. La temática ontológica formal, el *ámbito de lo formal*, se alcanza cuando reflexionamos sobre el modo de referirnos a los objetos. La ausencia de conciencia explícita de la formalización impidió a Aristóteles un estricto enfoque semántico, y en ello estriba la clave, a juicio de Tugendhat, para entender por qué es tan difícil discernir en la ontología premoderna (aristotélica) lo distintivo de los conceptos ontológicos formales (categorías).

No obstante, la ontología aristotélica es formal; no se refiere particularmente a ningún objeto, contenido concreto, género o parte del ser. Nos abre a la totalidad, a la unidad de las diferencias, a la universalidad fundamental del ser. Pero todo ello sólo es posible debido a la formalización, que sin embargo queda bloqueada por la tendencia predominante que la inspira: la que pro-

viene de la teoría de la *ousía*, y que es marcadamente objetivista, hasta el punto de que Tugendhat establece una continuidad entre la ontología aristotélica del ente en cuanto ente y la husserliana del objeto en cuanto objeto.

La apertura de Aristóteles al ámbito de lo formal nos descubre aspectos formales de la proposición predicativa, como los principios de no-contradicción y de tercio excluso. Estos principios son fundamentos formales, porque todas las ciencias los presuponen formalmente; y no pueden entenderse objetivistamente. Aquí se patentiza la tensión interna de la ontología aristotélica hacia una *semántica formal* (Tugendhat), que quedó reprimida por su versión objetivista en la teoría de la *ousía*, perdiendo así la dimensión de total universalización y, por supuesto, la de fundamentación.

Ya Ortega se percató de este valor del *ente en cuanto ente*, cuando lo interpretó como *axiomática del ente*: conjunto de condiciones sin las cuales no es posible el conocimiento; por lo que la ontología podía entenderse en Aristóteles como *«ciencia de los axiomas * comunes»* (ORTEGA: 1970). Y en esta misma línea hay que situar la comprensión de estos principios lógico-ontológicos como una *«axiomática de la comunicación»* (AUBENQUE: 1974), ya que sin presuponerlos es imposible hablar con sentido en cualquier discurso humano.

Pero *ente en cuanto ente* también cabe ser interpretado (más allá de la literalidad) como expresión del *orden trascendental* en Aristóteles. Aludiría al ámbito de lo común, universal y necesario: la estructura radical del ser como *ousía*. Dado que esta dimensión máximamente unificante es posible gracias a la formalización, bien podría interpretarse asimismo como *estructura formal* del ser. *Ente en cuanto ente* expresaría el ámbito formal-trascendental del ser: la estructura *ousiológica* (sustancial) del ser, obtenida por reflexión formal-trascendental.

A esta interpretación subyacen las nuevas versiones de ontología aristotélica: primero, la de Tugendhat, siguiendo el método analítico-lingüístico de la semántica formal; segundo, la de Zubiri, siguiendo el método de fundamentación formal (trascendental) de su noología

y metafísica. Pues ambas profundizan y desarrollan la *formalización*, que para el primero es un ámbito analítico-lingüístico, y para el segundo, un hecho dado antropológicamente, analizable en su noología y apoyo para transformar la ontología en estricta metafísica (TUGENDHAT: 1976; ZUBIRI: 1980).

4.2.2. «El ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única»

> *«Ente» dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es el ente por accidente, y otro el ente como verdadero, y el no-ente como falso, y, aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo, «qué», «de qué cualidad», «cuán grande», «dónde», «cuándo», y si alguna otra significa de este modo), y, todavía, además de todos éstos, el ente en potencia y el ente en acto.*
>
> (*Metafísica*, VI, 2)

De los sentidos del ente aquí enunciados ya hemos considerado algunos. En este momento pondremos de relieve las llamadas *categorías**. Su relación podemos encontrarla en *Categorías* (4, 1 b 25) y *Tópicos* (I, 9): *ousía* o quididad *(ti esti)*, cualidad, cantidad, relación, hacer, ser afectado, dónde, cuándo, estar y tener.

Las *categorías* son los sentidos del ser determinados según los modos de atribuir el predicado al sujeto en la estructura predicativa, por la que decimos algo de algo. Modos de decirse el ser, por los que expresamos las notas que están en algo. Formas de atribución e inhesión: significaciones del ser en la estructura predicativa *S es P*.

Según Benbeniste, todas las categorías aristotélicas se reducen a morfemas pronominales, preposicionales, adverbiales y verbales, por las que se modula la afirmación existencial realizada lingüísticamente. Por lo tanto, más que divisiones del ente, son modalidades significativas del mismo, pues el ente *significa* de diversas maneras, igual que se manifiesta de diversas maneras. De ahí

que las categorías sean estructuras lingüísticas, lógico-gnoseológicas y ontológicas: modos de significar y modos de ser, en los que se entrecruzan *logos* y *ser (legómena y onta)*. Son la expresión polimorfa del ser en el logos.

Aunque no hay en Aristóteles ningún procedimiento metódico para descubrir las categorías, como el kantiano, y por eso la *rapsodia* categorial podría ser otra, no obstante, también se ha reconocido que el movimiento podría funcionar como un *transconcepto*, desde el que cabría generar la multivocidad del ser en sus significados categoriales; algo así como una forma débil de *deducción* de las categorías a partir del movimiento (GRANGER: 1976).

Ahora bien, la pluralidad de sentidos del ser se dice respecto de una sola cosa *(prós hén legómenon)*, que es fundamento de tal pluralidad y diversidad del ser: la *ousía* como principio del ser, del conocimiento y del devenir. Todas las categorías, excepto la *ousía*, son los sentidos de la relación de los predicados con el sujeto, es decir, las variantes del *pros hén* relativo a la *ousía*. Esta es la base de la doctrina tradicional de la *analogía*, que rectamente entendida expone la estructura del aludido *prós hén legómenon*.

Lo aporético en este punto es saber si esta relación posibilita un discurso unificante del ser; pues algunos ven en ella una fuente permanente de significaciones irreductibles, razón por la cual sería imposible la ontología como ciencia en Aristóteles, debiéndose desarrollar ésta como una búsqueda dialéctica sin término.

Si se reconoce un cierto tipo peculiar de unidad (de referencia o de serie), podría instituirse una ontología como ciencia de las significaciones del ente, en la que el problema central consiste en buscar la unidad del ser, para dar cuenta de la dispersión de sus significados y determinar adecuadamente la *«oscura referencia»* a la *ousía*.

Así como hemos visto la pluralidad de categorías (llamadas también *predicamentos*), también hay diversos modos de interpretar la cópula que relaciona el sujeto con el predicado (llamados *predicables*). Estos resultan de combinar el carácter esencial o no-esen-

cial de los predicados respecto al sujeto con su coextensividad (o no-coextensividad) con el mismo. De ahí surgen cuatro tipos de predicados: *definición*, propiedad, género y accidente. La definición es un predicado esencial y coextensivo del sujeto. La propiedad es un predicado inesencial y coextensivo. El género es esencial y coextensivo. Y el *accidente* * no es ni esencial ni coextensivo. Estas son, pues, las cuatro formas en que se realiza la relación sujeto-predicado, según el grado de identificación entre ambos.

4.2.3. «Nuestra especulación versa sobre la ousía»

La *ousía* es el sentido fundamental del ser: aquello de que depende lo demás, la causa del ser para todas las cosas y también lo que responde a la pregunta *¿qué es?*

Aunque algunos prefieren no traducirlo (Zucchi), por lo general se traduce con alguno de los tres términos siguientes: *sustancia* (García-Yebra, Zubiri en *Sobre la esencia*), *esencia* (Aubenque) y *entidad* (Owens, Zubiri, en *Naturaleza Historia Dios* y Calvo).

Sustancia es la traducción todavía hoy más extendida. Con ella se piensa en el carácter subsistente del sujeto ontológico fundamental. Así se distingue de la *esencia*, tanto como concepto esencial o *«lo que es ser esto» (to ti en einai)*, como de la esencia real, quididad o *«lo que es» (to ti esti)*.

Pero, además de ser históricamente traducción de *hypóstasis*, *substantia* conviene sólo a uno de los sentidos de *ousía*: aquel que en el orden lingüístico alude al sujeto de atribución y en el orden físico-ontológico al substrato del cambio (a lo que está debajo de las transformaciones conservando su especificidad).

Por eso se pensó que era mejor traducirlo por *esencia*, ya que este término se refiere a la forma y configuración de cada ser, a la causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predican de un sujeto. Sería, pues, lo que se puede afirmar de un sujeto, pero de lo que se afirma todo lo demás.

Sin embargo, tampoco esta última traducción mediante esencia era satisfactoria, porque, además de mostrar sólo un sentido de *ousía*, es confuso y no permite distinguirlo de los otros términos (ya citados) que significan la esencia; por lo demás, algunas de las razones esgrimidas por sus defensores convienen más a *eidos* (causa formal específica del ser de las cosas).

Por todo ello se comprende que haya habido esfuerzos por buscar otros términos más idóneos. Ultimamente se ha extendido bastante el uso de *entidad*, que corresponde morfológicamente a *ousía*, ya que deriva también del participio presente *(ens)* del verbo ser *(esse)*.

Sea cual fuere la traducción, *ousía* permite estas tres traducciones porque en sí misma engloba la pluridimensionalidad que las tres expresan (sustancia, esencia y entidad). Y así sucede en Aristóteles. Pues la sustancia puede significar el esto concreto e individual *(tode ti)*; pero también la determinación esencial de alguna cosa. De ahí la distinción aristotélica entre *sustancia primera* y *segunda*: la *primera* es el ser concreto e individual, el objeto que existe con independencia y por sí, separado y subsistente; la *segunda* es algo común a diversos individuos de una especie o género, lo esencial, específico o genérico.

Las sustancias segundas se pueden predicar de las primeras, pero no viceversa, pues lo decisivo de la sustancia primera es que no puede ser predicado. Son las entidades primordiales de las que se predica todo lo demás: son sujeto *del* que puede decirse y *en* el que está todo lo demás. Es el *núcleo entitativo* del que depende lo demás para ser: estructura entitativa subjetual que es la base del logos predicativo *S es P* (cuya relación lógico-lingüística desvela la ontológica).

4.2.3.1. Estructura sustancial de la realidad

El significado filosófico de *ousía* consiste, más allá de su inclusión entre las categorías, en mostrar la estructura radical de la realidad. Sustancia es sustrato: lo sustante del ser; y desde ahí se concibe la estructura de lo real (ZUBIRI: 1972).

La sustancia es el sujeto último de toda predicación: no puede predicarse *de* otro ni existe *en* otro. Existe en y por sí, separada *(khoristón);* sólo ella tiene esencia y, por tanto, definición. Su prioridad entitativa consiste en la *subjetualidad,* que es la raíz de la separabilidad subsistente. Es decir, por ser *sujeto último determinado* la sustancia es(tá) separada. El carácter más profundo de la realidad, aportado por la *ousía,* es la subjetualidad; desde ella se configura la concepción aristotélica de la realidad, cuyo núcleo entitativo es sujeto de atribución (predicados) y de inhesión (notas reales que le son propias). Pero ¿está justificada esta teoría *subjetual* del ser, siguiendo los métodos *physikós* y *logikós*?

Por otra parte, es preciso acotar en este momento que hay otro modo de concebir el ser en Aristóteles, que desborda la teoría de la sustancia. Me refiero al modo de ser de la autoconciencia práctica, por la que nos referimos a nosotros mismos consciente y deliberadamente juzgando acerca de qué es mejor hacer. El ser de esta vida, en la que son esenciales las tendencias y la voluntad (deliberación y elección), abre un ámbito de posibilidad práctica. Las virtualidades ontológicas de este fenómeno permanecieron latentes hasta Heidegger (y sus necesarios precedentes), que retomando la línea aristotélica (no oficial), transformó la ontología de la presencia y subsistencia en una ontología de la *existencia,* del ser de la autoconciencia práctica, como se ha puesto de relieve recientemente (TUGENDHAT: 1979).

4.2.3.2. Esencia de la sustancia

La *esencia* es *sustancia segunda* dentro de la primera; pues es siempre *esencia de la sustancia* (*Metafísica,* VII), porque se trata del conjunto de notas que se predican de una cosa real y se expresa en la *definición.* Func.ona como principio de especificación de la sustancia. E igual que todo ser es un *legómenon* en Aristóteles, también la esencia es objeto del logos, pero en su caso de aquel por el que definimos lo real.

Para acceder y determinar la esencia hay dos caminos (presentes en toda la filosofía de Aristóteles) que conducen a dos interpretaciones de la misma:

- como *correlato de la definición* (composición de género y diferencia específica), si seguimos el método *logikós*;
- como *momento físico* de la sustancia, si nos atenemos al método *physikós*.

Al poner en marcha el primer camino estamos imponiendo el baremo del logos predicativo de la definición al ser; vamos a la esencia a través de la definición. Y, como sólo es definible lo universal, la esencia se confunde necesariamente por este camino con el momento de universalidad específica. Por consiguiente, el predominio del *logos* sobre la *physis* sitúa el problema de la esencia en la línea de lo específico, recayendo así parcialmente en la vía platónica, donde predomina la estructura lógica sobre la física.

Pero la esencia también es *momento físico* de la sustancia; esto queda patente al hablar del *eidos* como forma sustancial, ya que lo que constituye la diferencia específica y el género forman parte del *eidos*, pues éste engloba físicamente tanto la materia como la forma. Lo que, entonces, diferencia a la esencia de la sustancia es que la primera es el compuesto sustancial específico, mientras que la sustancia constituye el compuesto sustancial individuado. Por consiguiente, el *eidos* es *momento físico de especificidad* de la sustancia.

Son muy conocidas y relevantes las investigaciones aristotélicas sobre problemas físicos (especialmente biológicos y psicológicos, como la generación), para llegar a lo específico por vía física. Pero su interés por lograr una identidad definible le llevó a destacar sobre todo la igualdad específica de los múltiples individuos pertenecientes a una clase de seres.

De nuevo, el presupuesto de que lo esencial es definible conduce a reducir lo esencial a lo específico y a que la esencia sea medida desde la definición, la cual sólo expresa lo específico. Pero, ¿por qué hay que entender la esencia como principio de especificación y se abandona el camino hacia la *esencia física*? (ZUBIRI: 1972).

4.2.4. Ente en cuanto verdadero: en el pensamiento y en las cosas

No podemos eliminar del pensamiento ontológico de Aristóteles la verdad, ya que éste es uno de los sentidos en que se dice el ente (cfr. sup. ap. 4.2.2.). Y aunque existen textos en los que se afirma que

> *lo falso y lo verdadero no están en las cosas..., sino en el pensamiento.*
>
> (*Metafísica*: VI, 4)

también encontramos algún otro donde se afirma la intrínseca relación entre ser y verdad:

> *Puesto que ente y no-ente se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, (...) y, en otro (que es el más propio), verdadero o falso, y esto es en las cosas al estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas...*
>
> (*Ibíd.*, 10)

La teoría aristotélica de la verdad es, pues, doble. Por una parte, la verdad se sitúa en el pensamiento y en las oraciones enunciativas (*Sobre la interpretación*, 1 y 4): *apophantikós lógos*; es ésta la verdad denominada *lógica*, que consiste fundamentalmente en *adecuación* (entre logos y ser). Por otra parte, la verdad está en las cosas y, por tanto, estar en la verdad equivale a *desvelar* antepredicativamente el ser; es la verdad denominada *ontológica*.

Aubenque aboga por la complementariedad entre adecuación y desvelamiento en la teoría aristotélica de la verdad; porque ésta es siempre ya desvelamiento tanto en las locuciones como en los enunciados y proposiciones, y porque en cualquier juicio no sólo decimos algo de algo, sino que

> *dejamos hablar en nosotros a una cierta relación de cosas que existe fuera de nosotros.*
>
> (Aubenque: 1974, p. 162)

La verdad ontológica equivale a la *apertura* radical al ser y sus significaciones, por la que es posible el logos humano, ya que la verdad también está en las cosas.

Esto podría cambiar el marco interpretativo de la filosofía de Aristóteles, por cuanto requeriría un cambio en la concepción del logos, que ya no separaría tajantemente el *«ser en las cosas» (ser real)* y el *«ser en la mente» (ser veritativo)* (WIELAND: 1970, pp. 141 y ss.). Porque, si el proyecto ontológico aristotélico tiene pretensiones de fundamentación, no debería prescindir de la dimensión de la verdad radicada en el ser.

4.3. «Tiene que haber una sustancia eterna inmóvil»

Una de las ciencias teoréticas que aparece en alguna clasificación sustituyendo a la filosofía primera es la encargada de tratar esta sustancia eterna, inmóvil y separada de las cosas sensibles; se llama *teología* y es la más excelsa de las ciencias, puesto que tiene por objeto la realidad suprema: *theós* (dios o divinidad).

La teología, como ciencia teorética, tiene rango universal, a pesar de tratar de algo particular, porque el *theós* es principio primero del que depende el movimiento del universo entero y de la *physis*. Es universal por ser primera.

La teología, en cuanto versión de la filosofía primera (metafísica), viene exigida por el estudio de la estructura de los seres físicos. Pero hay dos exposiciones diferentes, una en *Física*, VII-VIII, la otra en *Metafísica*, XII.

La teología física aristotélica conduce a un motor inmóvil, necesario para explicar los fenómenos físicos del movimiento, aun cuando se trate de un principio extrafísico y cuyo modo de ser ya no es físico. La física exige un principio que rebasa su ámbito. Esta exigencia racional a partir del estudio del movimiento de los *physei ónta* y su contingencia constituye un argumento para afirmar la existencia del *theós*, entendido como

motor inmóvil. A este tipo de prueba se la caracterizó posteriormente como prueba por la contingencia cosmológica, por cuanto intenta hacer inteligible y explicable el movimiento de los seres contingentes, basándose en dos presupuestos elaborados a lo largo de la *Física*:

- todo lo que se mueve es movido por otro;
- es imposible una serie infinita de motores movidos por otro. De ello se sigue que, en todas las cosas movidas, el primer motor es inmóvil, ya que mueve sin ser, a su vez, movido (*Física*, VIII, 5).

La argumentación de *Metafísica*, XII, establece que el tiempo es eterno y continuo; por tanto, que ha de haber un movimiento continuo. La causa de tal movimiento ha de ser eterna e inmaterial. Por tanto, el primer motor tiene que ser eterno, inmaterial, sustancia y acto. Sustancia eterna, inmóvil y separada de lo sensible, sin magnitud, carente de partes, indivisible, impasible e inalterable. Mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no puede ser de otro modo. Su sustancia es acto.

Ahora bien, en ese caso, mueve sin ser movido, como lo deseable y lo inteligible, pues mueve en cuanto es amado. Esto es lo que se expresa en la causa final. Y es apetecible lo bueno y perfecto, lo cual puede decirse del motor inmóvil, por ser ente por necesidad del que depende el cielo y la naturaleza, y por ser siempre una existencia como la mejor para nosotros, ya que su acto es también placer (*Metafísica*, XII, 6-7).

Como el entendimiento es lo más divino y la contemplación es lo más agradable y lo más noble, entenderá lo más divino y lo más noble, y no cambiará. Por eso, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y *«su intelección es intelección de intelección» (nóesis noéseos)*.

> *Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y él es el acto. Y el acto por sí de él es vida nobilísima y eterna.*
>
> (*Metafísica*, XII, 9 y 7)

La caracterización de motor inmóvil en *Física* y *Metafísica* difiere, hasta el punto de que se ha defendido

su incompatibilidad. En el primer caso, se trata de un motor entendido como causa eficiente; pero, en el segundo, como causa final. Sin embargo, también se ha defendido su compatibilidad, subordinando la causa eficiente a la final.

Es importante destacar la peculiaridad del discurso teleológico para hablar del *theós*, al que recurre Aristóteles retomando una tradición que se remonta a Anaxágoras y Platón, y que sirve especialmente para explicar el *orden* (lo bueno, lo bello...) del universo entero, en vez de pensar que lo originario es la casualidad, el azar y el caos, como si del desorden pudiera salir el orden. Parece más razonable explicar el orden del mundo recurriendo, además de la causa material y eficiente, a una causa inteligente (*Metafísica*, I, 3).

Este discurso teleológico lo recogerá también Platón, de lo que dan prueba diferentes textos (*Filebo, Leyes, Sofista*). Así, por ejemplo, en el *Filebo* (28 d/e), Sócrates pregunta si el conjunto de las cosas y el universo están regidos por el poder de lo irracional, del azar, del acaecer ciego, o si, por el contrario, el entendimiento es el principio que ordena y gobierna. A lo cual responde Filebo que es el entendimiento el ordenador del universo (en el *Sofista* encontraremos una respuesta más vacilante).

La búsqueda aristotélica de los principios del ente alcanza el fundamento del orden teleológico del universo (frente al caos) en el *theós*. Esta teleología podría entenderse de modo inmanente a lo real físico o desde un fundamento trascendente. De hecho, Aristóteles se pregunta cómo está el bien o sumo bien en la naturaleza del universo, si como algo separado o independiente o como el orden. A lo cual responde que de ambas maneras, puesto que el bien es el orden y el principio del orden, e incluso éste más,

> *pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste.*
>
> (*Metafísica*, XII, 10)

Este principio supremo (trascendente al mundo físico) ordena conectando «*la sustancia del universo*» y uni-

ficando los principios, pues *«todas las cosas están coordinadas hacia una» (prós hén hápanta syntétaktai).*

Igual que si no hubiera *ousía*, como unidad entitativa *que asegurara la identidad y permanencia de lo real*, estaríamos sumidos en la dispersión de los accidentes; asimismo si no hubiera *theós*, el devenir sería caótico y no habría orden teleológico en el cosmos.

Ambos principios, *ousía* y *theós*, son necesarios para garantizar la *unidad* y el *orden* de lo real, en el marco explicativo causal de la filosofía primera, como ontología y teología. La *ousía*, como causa del ser para todas las cosas; el *theós*, como causa final que explica la teleología del ser.

Lo físico se desbordaba a sí mismo *en profundidad* metafísica. Por eso, la física es metafísica, en su versión ontológica. Pero, igualmente, se desborda hacia *lo otro* (lo no-físico), como *ousía* diferente, ya que es necesario detenerse, si queremos concebir y determinar el ser. Pero esta *separación* respecto del mundo, propia del *theós*, que expresa su autonomía y autarquía frente a la dependencia del mundo físico, ¿implica una trascendencia, carente de relación eficaz con el mundo, del que hemos partido para afirmar tal modo de ser?

Lo que está claro es que no se trata de la divinidad de la revelación cristiana, por ejemplo; pues en ésta Dios no es, sin más, idéntico a sí mismo, sino *infinito capaz de finito*, comunicación de sí y *ágape*, como expresa el misterio de la donación anonadada *(kénosis)* en la historia, especialmente en Jesús de Nazareth (encarnación). Nada de esto hay en la concepción aristotélica, de la cual surgirán insuperables limitaciones, al servir de mediación racional en la teología de la fe cristiana, que, a su vez, provocarán interminables reproches al *dios de los filósofos*.

La aludida apertura a *lo otro*, a *lo diferente*, en Aristóteles, puede conectarse con la reiterada vivencia mística de lo inefable, también presente en nuestro autor por influencia de la *teología astral* (AUBENQUE: 1974, pp. 323 y ss.), y con las filosofías especulativas que han relacionado dialécticamente la identidad y la diferencia. Es pertinente recordar aquí que, a juicio de Hegel, Aristó-

teles es *el pensador más profundamente especulativo que se conoce* (HEGEL: 1955, p. 250).

Pero en este momento tiene especial relieve relacionar la teología aristotélica con las actuales filosofías de la diferencia (GÓMEZ-PIN: 1984, pp. 228, 249 y ss.). Estas defienden que lo originario es la denominada *diferencia absoluta* (*diferencia libre* o *salvaje*, para la que se ha introducido hasta un término nuevo: *différance*). Ella es (!), significa (!) lo que no puede ser domeñado ni sometido a orden alguno, ya que se escapa y evade de toda determinación o control. Parece una respuesta a la mitificación de la razón y sus leyes, marcadas por la coherencia, la identidad y el orden (a través de las determinaciones conceptuales). Aquí se rompe ese orden racional y se nos invita seductoramente a hacer la *experiencia libre* de la desaparición de todas las identidades y a vivir el *Juego del Caos*, el *Eterno Retorno*, el *Carnaval* y la *Mascarada*, como expresiones de lo originario: la diferencia en y por sí misma, que nos sumerge en el caos (el desorden y la confusión).

Esta filosofía no es posible más que por vía negativa como la mística, *Filosofía negativa* de lo inefable, de lo radicalmente otro, de la alteridad absoluta, que puede relacionarse con la apertura al *theós* aristotélico, ya que también su ser es diferente, otro, trascendente. Y también, porque estamos ante la misma experiencia radical: ¿Dios o Caos? ¿Orden o Caos? ¿O acaso son lo mismo? ¿Es verdad que del caos hemos querido hacer un cosmos, sin más?, ¿qué es lo originario?, ¿cómo se experimenta y/o alcanza? Chocamos con el enigma y el misterio.

No obstante, en Aristóteles encontramos una *filosofía de la diferencia*, pero no de esa diferencia que no sirve para *diferenciar*, en el sentido de *identificar*; pues la diferencia en Aristóteles no excluye toda *relación*, como la alteridad absoluta, pues en ese último caso se negaría la entidad, subsistencia, esencia e identidad de lo que difiere. ¿En qué diferiría tal diferencia absoluta de la pura nada, si no permite diferencias positivas? En Aristóteles, la diferencia es una relación diferencial y, por tanto, sigue habiendo *razón por diferencia*. Pues toda

diferencia va ligada a la unidad e identidad, remite a ellas y sólo es inteligible si está mediada por ellas. La diferencia que inaugura el *theós* no es la de un abismo, sino la del *fundamento* teleológico de la mutabilidad física.

4.4. Los principios del conocimiento

La reflexión sobre los principios del conocimiento constituyen el nivel gnoseológico de la filosofía primera: Aristóteles mismo se pregunta si es propio de ésta contemplar también los principios en que todos basan sus demostraciones (*Metafísica*, III, 1), respondiendo afirmativamente a partir del capítulo 3.º de *Metafísica*, IV.

Cuando se habla de los primeros principios se suele aludir al principio de no-contradicción (algunos han preferido referirse al de identidad) y al de tercero excluido (no hay término medio: toda proposición ha de ser verdadera o falsa; aunque Aristóteles mismo se percató de su falta de validez para acontecimientos futuros: *Sobre la interpretación*, 9). Pero el principio más firme de todos es aquel acerca del cual es imposible engañarse y es fundamento de cualquier otro:

> *es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido.*
>
> (*Metafísica*, IV, 3)

Porque todas las demostraciones se remontan a esta última *creencia* y *principio*, que ya no presupone ningún otro.

El carácter de los principios es ser presupuestos primeros, ya no demostrables, y sin los cuales no sería posible el resto del conocimiento. Son el *de dónde* necesario, a partir del cual y por el cual procede la demostración, el conocimiento y el discurso. Son *condiciones de posibilidad*, que se descubren mediante reflexión sobre la posibilidad del conocimiento y del discurso. Pero son indemostrables. Y pretender demostrarlos —según

Aristóteles— es producto de la ignorancia, porque es imposible demostrarlo todo (*ibíd.*, IV, 4).

Ahora bien, Aristóteles, haciendo alarde de un enorme ingenio dialéctico, introduce una argumentación (denominada por él *demostración por refutación*), que ha sido el primer jalón explícito de la tradición de una fundamentación última filosófica, irreductible a una fundamentación lógico-formal, pues ésta no puede por sí misma fundamentar la verdad de sus premisas. Antes bien, se pone de manifiesto que el problema filosófico de la fundamentación última no puede concebirse sin recurrir a la dimensión pragmática, que adquiere rango trascendental por ser una condición universal y necesaria para el sentido del discurso (APEL: 1976).

El punto de partida de este argumento es exigir que el adversario reconozca que lo que dice tiene sentido para él mismo y para otro. Y esto ha de reconocerlo necesariamente, si realmente quiere decir algo; pues, si no, no podrá razonar ni consigo mismo ni con otros.

Las expresiones, por consiguiente, significan algo determinado, ya que el no significar una cosa es no significar ninguna, y, si los nombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros. Pero la cuestión no estriba en saber si es posible que una misma cosa sea y no sea simultáneamente algo, por ejemplo, hombre, en cuanto al nombre, sino en la realidad (*Metafísica*, IV, 4 y 6). Por consiguiente, el principio de no-contradicción está intrínsecamente ligado al principio de la sustancia y al estudio del ente en cuanto ente. Es un principio ontológico, además de ser una exigencia lógica y pragmática, necesario para fundamentar el conocimiento y el discurso significativo.

Lo sorprendente es que se acepten tales principios primeros, por el hecho de que sean *necesarios* para la *posibilidad* de la *episteme* y del discurso. Porque, entonces, los primeros principios se justifican mostrando que los necesitamos para conocer. Por tanto, son justificados como *principios del conocimiento*, mas *no* ya *del ser*. Lo cual, a juicio de Ortega, es «*kantismo en Aristóteles*», ya que éste ha realizado una «*deducción trascendental*» de los principios, y, con ello, ha invertido su peculiar *modo de pensar* (ORTEGA: 1970, pp. 141

a 142): en los principios no recibimos el ser tal cual es de suyo, sino que lo fabricamos a la medida del logos, haciendo depender la verdad del ser de la del pensamiento.

¿Se refuerza así la sospecha de que la filosofía es irremediablemente idealismo, porque siempre acaba idealizando y construyendo utopías (teóricas y prácticas)? Pues hasta en Aristóteles parece que las exigencias *ideales* predominan sobre la expresión *física* del ser. ¿Coincide la estructura del ser con la del pensamiento? De nuevo se pone de manifiesto la pugna entre las vías *logikós* y *physikós*.

No obstante, el modo de pensar aristotélico está marcado por un principio, que afirma la *presencia del ser* en la sensación *(aísthesis)* y que erige a ésta en facultad noética fundamental. A ello se debe la calificación de «*sensualismo*» que ha recibido (ORTEGA: 1970, pp. 155 y siguientes).

La *aísthesis* tiene un sentido muy amplio: sensación, percepción, autoconciencia, discernimiento, juicio, y, por eso tiene, en ocasiones, asignadas funciones intelectivas, hasta el punto de que la sensación parece un *juicio antepredicativo*, por el que nos *hacemos cargo de las cosas*. Y a partir de esta actividad discerniente (ya inteligente), por la que entramos en *contacto* con el ser, extraemos (abstraemos) los contenidos de las ulteriores operaciones de la inteligencia y del logos. Por consiguiente, hay una continuidad entre sentir e inteligir. Esta doctrina aristotélica fue desarrollada en el Liceo, donde parece que se defendió, ya que la sensación implica inteligencia y sólo hay una función noética fundamental.

En este punto es sugerente la comparación entre el análisis husserliano de la percepción, en *Experiencia y juicio*, y los análisis aristotélicos de la sensación, a los que —a juicio de Ortega— sería adecuado intitular *Sensación y logos*, ya que en ambos casos se pone de manifiesto que casi todo lo que el juicio (o logos) expresa, *está* ya en forma muda y contracta en la experiencia (o sensación).

Siguiendo esta senda, habría que extender la comparación a *inteligencia sentiente* de Zubiri, que desarrolla

sistemáticamente los análisis aristotélicos y husserlianos, a los que aporta una profunda reflexión a la luz del arsenal contemporáneo de estudios antropológicos; pero ofreciendo una *fundamentación* más radical del saber, al poner en práctica una versión transformada del método *physikós*. Método aristotélico, cuyo punto de partida es el *contacto originario físico* con el ser, desde donde se despliega un proceso de profundización cognoscitiva del mismo hasta alcanzar la comprensión de su estructura y principios.



Aristóteles pensativo. *Mármol de la época romana.*

5

La vida digna del hombre consiste en la felicidad

5.1. La importancia de la ética aristotélica

En los capítulos restantes de este libro vamos a estudiar la ética y la filosofía política de Aristóteles (no hacemos apenas distinción entre ambas disciplinas, que siempre están relacionadas y en Aristóteles de modo particularmente estrecho). Ambas constituyen un hito capital en la historia de la reflexión filosófica sobre los problemas morales y políticos, pues no sólo han ejercido un enorme influjo en el pasado, sino que aun hoy continúan siendo un modelo vivo para el pensamiento.

Esta función de modelo de la filosofía moral de Aristóteles (en adelante llamaremos *filosofía moral* al conjunto de la ética y de la filosofía política) no le proviene desde luego de sus conclusiones o del ideal de vida que defiende. Las propuestas morales *concretas* que encontramos en la filosofía moral de un determinado pensador suelen depender estrechamente, tanto en su comprensibilidad como en su aceptabilidad, del horizonte cultural en que se mueve (entendiendo por tal su *visión del mundo*, esto es, el conjunto de sus creencias y sen-

timientos acerca del mundo y del hombre). Ahora bien, estamos demasiado alejados del horizonte cultural de Aristóteles como para que podamos adoptar, sin más, sus ideas acerca de cuál sea la vida verdaderamente deseable o cuáles las cualidades morales genuinamente importantes en el hombre. No es que no podamos encontrar también en esas propuestas cosas ciertamente aprovechables como orientaciones para nuestra vida; pero en todo caso no llegaremos a ellas sino después de una severa criba de lo que en el texto aristotélico está inseparablemente unido con la mentalidad de su tiempo.

Lo que nos atrae intensamente en la filosofía moral aristotélica y lo que hace de ella un excelente modelo de pensamiento ético es su método o (si preferimos una expresión menos solemne) su *estilo* de pensar. No es fácil llegar a captarlo. Un primer obstáculo son las traducciones, que suelen ser excesivamente tradicionales y desecadas (en el caso de Aristóteles la lectura del texto griego es particularmente remuneradora). Otro obstáculo, aun más importante, es la índole misma de los textos, que no estaban destinados para la publicación, sino que eran generalmente memoranda o notas destinadas a ayudar al profesor en la exposición oral: ello explica su abundancia en repeticiones, disgresiones, fórmulas dubitativas, cabos sueltos, etc., que hace a veces exasperante para un lector moderno la lectura de tan añejas páginas. Pero cuando llegamos a superar esas dificultades encontramos un pensamiento sumamente vivo: minucioso en el registro de las valoraciones morales, fino y penetrante en su análisis, poderoso en la construcción de la estructura teórica explicativa y, a la vez, dotado de un profundo sentido de las posibilidades y los límites de la existencia humana. Todo ello hace que la lectura de las obras morales de Aristóteles constituya no sólo una excepcional experiencia filosófica, sino también una excelente introducción al ideal griego de vida humana.

5.2. Tres «Eticas» y una ética

Haremos mención brevísima de una dificultad, que se añade a las antes indicadas, en el estudio de los textos



Manuscrito medieval de la Etica de Nicómaco. *Biblioteca Nacional (Madrid).*

éticos de Aristóteles. Bajo el nombre de Aristóteles se nos han conservado tres tratados éticos distintos: la *Etica de Nicómaco*, la *Etica de Eudemo* y los llamados (en latín) *Magna Moralia*. Ha habido una gran controversia sobre la autenticidad de estos tratados y sobre su correspondiente importancia para la interpretación del pensamiento de Aristóteles. No podemos entrar en la discusión. Sólo diremos que, mientras hasta hace poco se veía en los *Magna Moralia* una obra espúrea y muy posterior a Aristóteles, y en la *Etica de Eudemo* una obra auténtica, pero inmadura, las investigaciones más recientes (DIRLMEIER: 1958 y 1962; DUHRING: 1966) tienden a subrayar, por un lado, la autenticidad aristotélica de los tratados y, por otro, la sustancial identidad de la doctrina contenida en ellos. De todos modos, la cuestión no tiene gran importancia para nuestra exposición, que se basará fundamentalmente en la *Etica de Nicómaco*, reconocida casi unánimemente como la exposición más madura y completa del pensamiento ético de Aristóteles.

5.3. Felicidad: un concepto ambiguo y fecundo

El concepto de *felicidad* * constituye el elemento central de la ética aristotélica. Utilizamos la palabra castellana *felicidad* para traducir la agriega *eudaimonía*, que es la que Aristóteles emplea para designar —como veremos en seguida— el fin de todas nuestras acciones y aspiraciones, el bien supremo humano. Este recurso es un mal menor, pues ninguna palabra castellana recoge todos los matices de la griega *eudaimonia;* quizá *felicidad* sea la que más se aproxime y por eso la elegimos, pero otras palabras como *bienaventuranza*, *dicha*, etcétera, recogerían matices que no están presentes en *felicidad*. Emplearemos, pues, *felicidad* para designar aquello a lo que Aristóteles se refiere con *eudaimonía*, aunque tendremos que tener siempre presentes las ob-

servaciones correctoras que iremos haciendo al hilo de nuestra exposición.

Notemos, por de pronto, que la misma palabra griega *eudaimonía* no tenía de por sí, en el uso normal, el significado pleno que Aristóteles le va a dar. Como nuestra *felicidad, eudaimonía* en el tiempo de Aristóteles es una palabra ambigua. Originariamente significaba ser favorecido por un buen hado *(daimon)*, tener parte en un buen destino (y Aristóteles recordará este matiz etimológico cuando discuta, en *Etica de Nicómaco*, I, 11, la importancia de la buena o la mala fortuna en la adquisición de la felicidad). Pero en el tiempo de Aristóteles este matiz *mitológico* no era apenas percibido por el hablante normal. En cambio, el término había adquirido la fundamental ambigüedad a la que antes hacíamos alusión: puede tener un sentido subjetivo *(estar contento, llevar una vida agradable)* o un sentido objetivo *(llevar una vida digna o noble)*. Como normalmente sucede también en castellano, se tiende a suponer que ambos significados no son absolutamente incoherentes, sino que entre ellos existe una mediación: sólo se es verdaderamente feliz (en el sentido subjetivo) cuando se es feliz (en el sentido objetivo). *Eudaimonía* (como *felicidad*) es, por tanto, un término a la vez *descriptivo* y *normativo*; pero su contenido normativo es, por así decir, meramente formal, pues el término mismo no indica en qué consiste esa vida digna y por ende dichosa.

Aristóteles utilizará sabiamente esa ambigüedad. Toda su estrategia consistirá en llenar de contenido normativo el concepto de felicidad; dicho de otro modo, en crear una mediación razonable entre ambos sentidos de *felicidad*. La tarea fundamental de la ética, según Aristóteles, va a consistir en esbozar un modo de vida del cual podamos razonablemente esperar (dados ciertos presupuestos acerca de la naturaleza humana)) que nos conduzca a la dicha. Dejando de lado de momento el problema de la justificación de esos presupuestos, no puede negarse que se trata de una estrategia a la vez sólida y atrevida.

5.4. ¿Estamos de acuerdo en que hay que buscar la felicidad?

Veamos, pues, cómo Aristóteles cumple esta estrategia. Seguiremos la argumentación de Aristóteles en *Etica de Nicómaco*, I, deteniéndonos aquí y allá para llamar la atención sobre los presupuestos implícitos que la subtienden.

> *Volviendo, pues, a nuestro tema..., digamos... cuál es el bien supremo entre todos aquellos que podemos alcanzar por medio de la acción. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la gente como las personas cultivadas dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, I, 2, 1095a, 14-22)

Como puede verse, el punto de partida de Aristóteles es lingüístico: a saber, el acuerdo meramente verbal en que la felicidad constituye el bien supremo del hombre. Este acuerdo verbal desaparece desde el momento en que intentamos —por así decir— cobrarlo en metálico, transformarlo en un acuerdo sobre hechos: entonces unos pondrán el bien supremo en el placer, otros en las riquezas, en los honores, etc.

Ahora bien, el hecho de que exista este acuerdo verbal inicial no es para Aristóteles algo menospreciable. Por lo pronto, no está basado en la pura y simple equivocidad de las palabras, como si por *felicidad* todos entendieran algo absolutamente distinto. Por debajo de la multiplicidad de la referencia, el acuerdo apunta hacia una coincidencia conceptual que —por vaga que sea— ofrece un anclaje a la reflexión. A partir del acuerdo verbal sobre la primacía de la felicidad, el pensamiento puede elaborar criterios que hagan más o menos razonables las interpretaciones de *felicidad* como placer, honor, riqueza, actividad mental, etc. Naturalmente, tales criterios ya no se extraerán del simple análisis de *felicidad*, sino de la reflexión sobre la condición humana.

5.5. La felicidad es autosuficiente

En efecto, si admitimos que la felicidad es el bien supremo del hombre, no estamos ya en libertad de llamar *felicidad* a cualquier cosa que deseemos. No podemos, por ejemplo, hacer consistir la felicidad en la posesión de cosas que son de por sí medios para obtener algo distinto (ésta es la razón por la que Aristóteles —como veremos después— desecha tajantemente la idea de que la felicidad pueda consistir en la posesión de riquezas).

Tampoco podremos identificar la felicidad con aquellas cosas que, aun siendo deseables por sí mismas (y por tanto no como simples medios), son deseables como partes integrantes de un conjunto más amplio, pues sólo dentro de él adquieren su sentido. Tales son, dice Aristóteles, los honores y el placer (ya veremos despues por qué). Evidentemente, estas cosas pueden formar parte de la felicidad, pero por sí solas no pueden constituirla.

Si la felicidad es el bien supremo (éste es el acuerdo verbal de que hemos partido), no podemos hacer consistir la felicidad más que en una cosa, o un conjunto de cosas, que sea buscada/o siempre por sí misma/o, y nunca como medio para otra cosa, o como parte integrante de un conjunto más amplio. Si ello es así, el bien o bienes en que consiste la felicidad es plenamente autosuficiente *(aútarches)*.

Nos encontramos en este momento (estamos comentando el capítulo 5 del libro I de la *Etica de Nicómaco*) en un punto decisivo. Para Aristóteles, decir que las cosas que çonstituyen la felicidad forman un conjunto autosuficiente no quiere decir simplemente que son buscadas siempre como fin, y nunca como medio o como parte de un fin más amplio. Si llevamos el argumento hasta el fin, quiere decir que son *absolutamente* autosuficientes, son

> *aquello que por sí solo hace deseable la vida y no necesita de ninguna otra cosa.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, I, 5, 1097b, 15-16)

Dicho de una manera un tanto brusca: no puede haber dos felicidades distintas, dos cosas (o conjuntos de cosas) que sean autosuficientes en el sentido dicho.

Al leer esta argumentación sin el trasfondo conceptual sobre el que Aristóteles la esboza, tendemos a encontrarla trivial y perogrullesca: *desde luego* que todo conjunto autosuficiente de bienes es único. Mejor dicho, sólo hay un conjunto autosuficiente de bienes: el conjunto de todas las cosas deseables por sí mismas; y ese conjunto es único (aunque indefinido). No puede haber dos felicidades del mismo modo que no puede haber dos conjuntos de números naturales.

Quizá valga la pena insistir un poco más sobre este punto. Imaginemos que tenemos dos conjuntos, A y B, de bienes que suponemos autosuficientes en el sentido descrito: es decir, son buscados por sí mismos, y no como medios para otro fin distinto, o como partes de un fin más amplio. Supongamos que son conjuntos distintos: deben entonces tener algunos elementos diferentes. Ahora bien, si ello es así nada impide la formación de un nuevo conjunto, la unión de A y B, del que los conjuntos primitivos no son sino partes. Pero entonces no son autosuficientes, puesto que son partes de un conjunto más amplio. Como el mismo argumento valdría del conjunto A + B y de cualquier otro conjunto que tuviera elementos distintos de él, resultaría al final que sólo habría un conjunto autosuficiente: el que contuviera todas las cosas deseables por sí mismas. *Quod erat demostrandum.*

Esta crítica se basa en un considerable yerro acerca de los presupuestos metafísicos de Aristóteles al proponer esa forma de argumentación. Tenemos que recordar que para Aristóteles el fin del hombre —como el de cualquier otra cosa natural— no es algo que él conforme a su capricho, sino algo que está determinado por su naturaleza (la del hombre): consiste precisamente en el cumplimiento más perfecto posible de su naturaleza. (Esto es lo que se ha llamado *principio de teleología universal*, un principio que subtiende todo el pensamiento aristotélico: *todas las cosas tienden a cumplir el fin determinado por su naturaleza.*) En nuestro caso, no conocemos aún más que vagamente cuál

pueda ser nuestro bien supremo (pero *lo conocemos vagamente*, o de lo contrario toda nuestra indagación carecería de sentido); se trata cabalmente de precisarlo para poder orientar nuestra acción de manera más clara y segura:

> *Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa —pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano— es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor. Y así, ¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?*
>
> (*Etica de Nicómaco*, I, 1)

Podemos, pues, estar seguros de que, sea lo que fuere aquello en que consiste la felicidad, no es una acumulación de cosas deseables, sino o bien una sola cosa deseable, o bien un número determinado de ellas formando una configuración o *Gestalt*. Alcanzado ese fin, y aunque sólo se alcanzara ese fin, la vida ya resultaría dichosa y plena. Podría aun resultar más atractiva si se le añaden otros bienes, que no pertenecen esencialmente a la estructura de la felicidad, pero que son compatibles con ella (una mayor riqueza, quizá, o mayor número de relaciones personales); pero en todo caso se trata de perfeccionamientos secundarios, que no cambian la contextura de nuestra tensión hacia la felicidad (*Etica de Nicómaco*, I, 5).

No quisiéramos pasar por alto una observación (un tanto marginal pero esclarecedora para el conjunto de su pensamiento) que hace Aristóteles en este capítulo de la *Etica de Nicómaco* sobre la autosuficiencia de la felicidad. Dice Aristóteles:

> *El bien perfecto parece, pues, ser autosuficiente. Pero no entendemos por autosuficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, I, 5)

5.6. ¿Consiste la felicidad en el placer?

La extensa discusión a la que hemos sometido la idea de bien supremo de Aristóteles nos permite ahora proceder con mayor orden y claridad al examen de los posibles pretendientes para ocupar justificadamente ese lugar.

La solución de hacer consistir el bien supremo humano en el placer es a primera vista la más obvia. En el fondo consiste en hacer coincidir los sentidos subjetivo y objetivo de la palabra *felicidad*, en eliminar toda distancia entre ellos. La solución así alcanzada tiene toda la contundencia de las tautologías: *la vida placentera (felicidad subjetiva) consiste en el placer.*

Incluso si este esfumamiento de los límites resultara excesivo (pues podría dar lugar a la identificación de la felicidad con *cualquier* placer), cabría retener una cierta distinción entre el sentido subjetivo y objetivo de la felicidad sin renunciar por ello a la comodidad de la tautología: *La vida placentera consiste en el «verdadero» placer.* Con ello quedaría abierto un espacio para la investigación y la selección inteligente de los placeres (para la discusión ética, en suma) sin necesidad de abandonar la tesis hedonista.

Tal es la vía, como es bien sabido, que tomarán posteriormente Epicuro y sus discípulos. No es, sin embargo, la que toma Aristóteles. Aunque su crítica al hedonismo pueda tomar en ocasiones acentos muy populares (como cuando dice, en *Etica de Nicómaco,* I, 3: *los hombres vulgares se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias*), su crítica seria es extraordinariamente aguda, quizá la más penetrante que se haya elevado contra el hedonismo. (Se contiene en dos pasajes de la *Etica de Nicómaco,* VII, 12-15, y X, 1-6.) Ambos eran probablemente dos trataditos, o notas breves, sobre el placer, independientes en su origen, pero que fueron incorporados hábilmente a la *Etica de Nicómaco* por el redactor que se encargó de editar los papeles póstumos de Aristóteles).

Intentaremos presentar brevemente el meollo de la argumentación aristotélica. Aristóteles está de acuerdo

en que el placer es una de las cosas (a diferencia del dinero, por ejemplo) deseable por sí misma, y no sólo como medio para otra cosa. Pero, como vimos, ello no es suficiente para poder afirmar que el placer sea el bien supremo. En efecto, el placer se presenta normalmente como parte de un todo, como elemento de un conjunto: a saber, como parte constituyente de la actividad humana espontánea, del libre florecimiento del hombre como ser activo. Tomando una línea de pensamiento que luego seguirán filósofos actuales (por ejemplo, G. Ryle), Aristóteles piensa que la palabra *placer*, en la mayor parte de sus usos (habría que exceptuar seguramente algunos placeres corporales), no se refiere tanto a un tipo determinado de sensación cuanto a la conciencia del libre despliegue de nuestra actividad. Cuando actuamos libremente, espontáneamente, entonces encontramos nuestra actividad placentera:

> *Podría pensarse que todos aspiran al placer porque todos desean vivir; pues la vida es una actividad, y cada uno se ejercita en y con aquello que más ama: el músico oyendo melodías, el estudioso ocupando su mente con los objetos teóricos, y así todos los demás. El placer perfecciona la actividad, y por tanto también el vivir, que es lo que todos desean. Es razonable, por tanto, el aspirar también al placer, pues completa nuestra vida, que es deseable por sí misma.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, X, 4, 1175a, 10-17)

El placer es, por tanto, concebido como parte de la actividad humana. Ello implica que puede haber diferencias cualitativas entre los placeres, del mismo modo que puede haberlas entre las actividades de las que forman parte integrante; y que, por tanto, los juicios de valor que aplicamos a las actividades humanas pueden ser aplicados también a los placeres que encontramos en ellas. Más adelante hablaremos del sentido de estas *diferencias cualitativas* (la expresión no es aristotélica) entre acciones. Por el momento, es suficiente con haber mostrado la razón por la que el placer no puede ser el supremo bien del hombre: a saber, porque no constituye un bien *independiente*.

En el caso de los placeres corporales (los que encontramos, por ejemplo, en el comer refinado, en el uso no complicado de la sexualidad, etc.), es cierto que el placer resulta independiente del sentido natural de la actividad en que se cumple. Pero Aristóteles piensa (y sin duda con razón) que ninguna persona cultivada puede hacer consistir en ellos su felicidad.

5.7. ¿Consiste la felicidad en los honores?

Mientras que los hombres vulgares pueden poner la felicidad en los placeres corporales, aquellos otros que son más refinados y más inclinados a la acción están tentados fuertemente a ponerla en la vida política y en los honores *(timai)* que lleva aparejados. (*Honores* en castellano, como *timai* en griego, puede significar tanto los cargos políticos de prestigio como la consideración social que los acompaña.)

Aristóteles no es de ninguna manera indiferente con respecto al honor social. Piensa que es un motivo de actuar mucho más valioso y noble que el placer corporal. Y, sin embargo, tampoco en él puede consistir la felicidad.

La crítica de Aristóteles a la idea del honor social como bien supremo no es muy diferente de la elevada contra la idea del placer. Tampoco el honor, aunque sin duda deseable por sí mismo, es un bien autosuficiente y completo, sino que sólo adquiere su verdadero sentido cuando es merecido, cuando va unido con el mérito (del mismo modo que el placer adquiría su verdadero sentido en relación con un tipo concreto de acción). Pero entonces, piensa Aristóteles, sería más exacto decir que la excelencia y el mérito personales constituyen la felicidad, y no el honor social que los acompaña como consecuencia natural. Muestra de esta insustancialidad del honor social (si lo consideramos en sí mismo, es decir, separado del mérito personal) es que muchos de quienes lo persiguen lo hacen en el fondo para persuadirse a sí mismos de la propia excelencia: por ello, justamente, buscan la aprobación de las personas sabias

y expertas en la tarea que desempeñan, y no la de cualquier persona o de cualquier manera.

El honor social puede, por tanto, ser un elemento o una parte de la felicidad; pero en ningún caso puede ser el elemento determinante de ella. Como el placer, tiene un puesto en la felicidad en cuanto completamiento y consecuencia natural de la acción y del modo de ser adecuados. Nos queda, por tanto, por averiguar cuáles pueden ser éstos.

5.8. «Amicus Plato...»

Antes de emprender esta investigación, sin embargo, considera Aristóteles conveniente eliminar una concepción teórica que, de ser aceptada, distorsionaría gravemente el sentido de la investigación de aquello en que consiste la felicidad. Tal es la concepción platónica de la existencia de Ideas subsistentes, que son los modelos de las cosas que encontramos en nuestra vida cotidiana. Esas Ideas son la realidad en sentido fuerte, puesto que otorgan a las cosas del mundo sensible su consistencia y su asequibilidad. Por ende, la realidad sensible sólo ofrece un sentido en relación con el mundo fuerte de las Ideas.

La aplicación de esta doctrina general a la investigación que ahora estamos realizando sería, en opinión de Aristóteles, muy desencaminadora. Hemos visto que la felicidad consiste en un bien, o conjunto de bienes, autosuficiente, en cuanto *por sí solo hace deseable la vida y no necesita de ninguna otra cosa.* Ello implica que ese bien, o conjunto de bienes, sea alcanzable en esta vida terrena, y sea el verdadero bien de nuestra existencia. Pero precisamente esto sería lo denegado por la doctrina de las Ideas en aplicación al terreno ético. Pues, de acuerdo con ella, los bienes alcanzables en esta vida no son tales sino por referencia a una Idea subsistente de bien. Ahora bien, esta conclusión tendría consecuencias desastrosas, tanto en el terreno de la práctica como en el de la metodología: en el terreno de la práctica, puesto que equivaldría a sustraer a la idea de felicidad su carácter de verdadero imán de

nuestra acción y conformadora de nuestra vida; en el terreno metodológico, en cuanto nos desviaría de la atención a los fenómenos concretos: los diversos caracteres humanos y sus modos característicos de intentar plasmar la felicidad (veremos que esta atención a la diversidad, dentro de una unidad conceptual, es una de las más llamativas peculiaridades de la ética aristotélica).

La crítica aristotélica a la Idea platónica de Bien en *Etica de Nicómaco*, I, 4, es difícil de seguir en el detalle; creemos, sin embargo, haber interpretado correctamente su meollo. Aristóteles no la introduce sin constatar *que esta investigación nos resulta difícil por ser amigos nuestros quienes han introducido* [la doctrina de] *las ideas;* y, sin embargo,

> *es indudablemente mejor, e incluso necesario, dejar de lado hasta lo que nos es más cercano para salvar la verdad, especialmente siendo filósofos. Ambas cosas nos son queridas: y sin embargo es un deber sagrado dar la preferencia a la verdad.*

(Inspirado en este texto está el famoso proverbio: *Amicus Plato, sed magis amica veritas* que nos ha servido de epígrafe en este apartado.)

El alcance de esta crítica a la Idea del Bien ha sido seguramente exagerado por quienes, como A. Heller (1983), ven en ella la afirmación de una ética *inmanente* al mundo (la de Aristóteles) frente a una ética *trascendente* (la de Platón). Tales categorías son por completo extrañas al problema. No se puede negar —y lo hemos reconocido claramente— que hay en Aristóteles un interés por defender la consistencia y la autonomía del mundo sensible y de la acción humana. Pero ¿hasta qué punto ese interés quebranta la estructura básica del pensamiento platónico? Al menos, por lo que toca al terreno de la filosofía moral, como ha subrayado repetidamente F. Dirlmeier (1964), son mucho más importantes los elementos de continuidad que los de ruptura. Por lo que toca a la pretendida *inmanencia* de la filosofía moral de Aristóteles, veremos en seguida (en el apartado 5.12, de este mismo capítulo) cómo la refe-

rencia a lo divino constituye un elemento esencial de su pensamiento. El contraste entre ambas doctrinas, al menos, por lo que toca a los temas éticos y políticos, debe por lo tanto ser tratado con mayor prudencia.

5.9. La felicidad consiste en realizar el oficio de hombre

¿Qué hemos hecho hasta ahora? Partiendo de un simple acuerdo verbal *(el bien supremo es la felicidad)*, hemos excluido determinadas interpretaciones de *felicidad* (como placer, como honor social, como bien separado) por no cumplir con la condición de autosuficiencia que tiene que tener el bien supremo.

Si queremos seguir adelante, forzoso es que emprendamos otro camino. No podemos seguir sólo excluyendo candidatos al cargo, sino que debemos buscar alguno que tenga las calificaciones exigibles.

Para ello necesitamos buscar un criterio que fije aquel bien, o conjunto de bienes, que por sí solo hace deseable la vida. Tal criterio, sugiere Aristóteles, puede ser el de oficio o tarea característica del hombre:

> *Acaso se lograría mostrar con claridad en qué consiste la felicidad si se comprendiera el oficio del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en el oficio, así parecerá también en el caso del hombre si hay algún oficio que le sea propio. ¿Habrá algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste será naturalmente inactivo?*
>
> (*Etica de Nicómaco*, I, 6)

En breve: si nos fuera posible delimitar las capacidades propias del hombre en cuanto tal, habríamos encontrado el criterio para fijar el bien que hace deseable la vida, el bien en que consiste la felicidad. Ese bien sería justamente la realización de las capacidades propias del hombre.

Detengámonos un momento a considerar el argumento. Para nuestros oídos puede resultar ciertamente extraño hablar de un oficio o tarea propia del hombre. Podemos pensar que conceptos tales como *oficios, tareas, funciones,* etc., sólo tienen sentido referidos al funcionamiento de un elemento dentro de un sistema (sea natural, artificial o social). Así, no tenemos inconvenientes en hablar del *oficio o función* de los pulmones (sistema natural), del carburador (sistema artificial) o del profesor (sistema social). Pero no vemos ya claro el sentido cuando se trata de la actividad de una totalidad autónoma *en cuanto tal* (como concebimos que es la persona humana). Podemos sin duda alguna establecer criterios adecuados para actividades como *cumplir bien el oficio de profesor;* pero ¿qué criterios estableceríamos para *cumplir bien el oficio de hombre?* ¿No se trata acaso de una metáfora inadecuada, de un abuso de la palabra *oficio*?

La objeción al argumento de Aristóteles podría ponerse también de la siguiente manera: el hablar de una *tarea* u *oficio* del hombre tiene sentido cuando uno acepta una concepción teleológica de la naturaleza humana, como la que presentábamos en el apartado 5.5 de este mismo capítulo. Para los griegos, tal concepción era perfectamente razonable, puesto que cuanto sabían de la realidad (por ejemplo, el movimiento ordenado de las esferas celestes, la generación siempre idéntica de los animales) casaba bien con la idea de un orden natural que las cosas tienden a reproducir; y era por tanto plausible extender al hombre el mismo tipo de consideración. Pero esta creencia en un orden natural al que las cosas tienden ha sido destruido por la ciencia moderna, y en especial por los descubrimientos en materia de astronomía (Copérnico, Galileo...) y de biología (Darwin). En consecuencia, para nosotros resulta arbitrario hablar de un *oficio* propio del hombre.

Ante esta objeción, hay que reconocer que, efectivamente, la argumentación de Aristóteles (que, por otra parte, no es inventada por él, puesto que se encuentra sustancialmente idéntica al final del libro I de *La República*, de Platón), recibe gran parte de su fuerza del presupuesto de una teleología universal. Pero creemos que

el meollo de ella puede plantearse prescindiendo de ese presupuesto. Lo que Aristóteles quiere sobre todo recalcar es la existencia de ciertas peculiaridades de la vida y de la acción humana (ciertas capacidades específicamente humanas) a las que ningún hombre mentalmente sano querría renunciar, y cuyo ejercicio es profundamente satisfactorio para el hombre. Estas capacidades (como veremos inmediatamente) tienen todas ellas su raíz en la razón *(logos)*.

5.10. La felicidad, obra de la razón

> *Buscamos, pues, aquello que es propio sólo del hombre. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida, en cuanto es nutrición y crecimiento* [puesto que es propia también de las plantas]. *Vendría después la vida en cuanto sensación; sin embargo, la compartimos también con el caballo, el buey y cualquier otro ser viviente. Así que sólo queda, finalmente, la vida en cuanto actividad de la parte racional del alma.*
>
> (*Etica de Nicómaco,* I, 6)

Hemos empleado las expresiones *razón* y *racional* para traducir *logos*, y, por tanto, para designar aquello que constituye la raíz de lo que en el comportamiento humano es característico y diferenciador. Tal traducción es sin duda un mal menor, puesto que no hay ninguna palabra española que recoja todos los matices de la griega *logos*. Querríamos, sin embargo, llamar la atención sobre un matiz importante. Como ha indicado F. Dirlmeier (1964, pp. 278-279), el significado predominante de *logos* en los escritos éticos de Aristóteles (aunque, como veremos al hablar de la contemplación, no el único) es el de razón reflexiva y calculadora, la que es capaz de establecer estrategias y vías de acción, y cuya principal tarea consiste en la gerencia de las acciones humanas. Así que, cuando Aristóteles habla en el texto recién citado de la razón como característica especificadora del hombre, no debemos pensar en nada excesivamente elevado y abstracto, sino en aquella actividad alerta del espíritu que hallamos constantemente

en los casos mejores de las transacciones sociales, las actividades profesionales y políticas, etc.

Podemos, por tanto, establecer la siguiente caracterización del bien supremo del hombre (caracterización por cierto que anuncia ya todo el desarrollo posterior de la ética aristotélica):

> *Así pues, mantenemos que la tarea específica del hombre es una cierta manera de vivir, que consiste en una actividad y solicitud del alma apoyadas en la razón; afirmamos también que la tarea del hombre excelente es esa misma, pero realizada de un modo perfecto y descollante. Si aceptamos ahora que todas las cosas obtienen su forma perfecta cuando se desarrollan en el sentido de su propia excelencia** (areté), *llegamos finalmente a la conclusión de que el bien supremo alcanzable por el hombre consiste en la actividad constante del alma conforme con su excelencia característica; y si hay varias formas de excelencia* (areté), *conforme a las más destacadas y completas.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, I, 6)

Es interesante observar cómo Aristóteles está completamente convencido de que la felicidad y el bien supremo no pueden consistir en otra cosa que en *actividad*, y nunca en un estado de pasividad satisfecha. (Hablamos evidentemente de la felicidad humana; otra cosa muy diferente habría que decir al hablar de la felicidad divina, que consiste justamente en el reposo y la identidad consigo mismo. *Etica de Nicómaco*, VII, 15.) En el hombre, podríamos decir, la felicidad consiste siempre en el esfuerzo consciente para llegar a ser su mejor posibilidad. Sin duda, en esta convicción aristotélica juega una parte importante el principio de teleología: pues todas las cosas —al menos, en el bajo mundo terrestre— se cumplen en su tensión para realizar del mejor modo posible su esencia. Pero no sería infundado el sospechar que en ella se expresa también ese gusto por la acción característicamente griego que ha significado una revolución tan importante en la historia de la humanidad, desde la política hasta el arte y las técnicas más variadas.

Precisamente por consistir en actividad es placentera la felicidad. Pues aunque de por su concepto el placer parece consistir más en el reposo que en el cambio, en el hombre el placer va ligado de modo especial con la actividad: es, por así decir, su coronamiento, su florón. El placer acompaña a la actividad *como la belleza a la juventud.* No, por cierto, a cualquier actividad, sino a aquellas que son espontáneas y naturales, las que van en el sentido del cumplimiento y adquisición de las excelencias características del hombre. Veremos más adelante (en el apartado 13 de este capítulo) las consecuencias que esto tiene para la concepción de la felicidad como armonía de los impulsos espontáneos.

5.11. ¿Activos o contemplativos?

La definición recién propuesta nos enfrenta en seguida con una dificultad que ha ocupado largamente a los intérpretes de Aristóteles. Expuesta del modo más breve posible consiste en lo siguiente. Hemos visto cómo la felicidad del hombre consiste en el cumplimiento de la actividad racional, característica del hombre, y en el placer que naturalmente la acompaña. Hemos visto también como por *actividad racional* se debe entender *ante todo* la actividad reflexiva y calculadora del espíritu, con vistas a orientar correctamente nuestra acción; y por extensión (añadimos ahora) la acción misma en cuanto incorpora y cumple la decisión de la razón. Llamaremos en adelante a esta actividad calculadora de la razón *sabiduría práctica (phrónesis)* *, y de ella hablaremos con mayor extensión en el capítulo siguiente. El problema surge cuando caemos en la cuenta de que la razón tiene, junto a esa actividad práctica, una actividad puramente teórica: la contemplación *(theoría).* ¿Qué papel juega esa contemplación en la vida moral? ¿Diremos de ella que no tiene nada que ver con ella? O, por el contrario, ¿veremos en la contemplación la forma más alta de vida humana, y, por tanto, lo más deseable? Mirando las cosas desde el punto de vista de la teoría de la felicidad: ¿consiste la felicidad en la sabi-

duría práctica, y las actividades orientadas por ella, o más bien en la contemplación?

La pregunta es importante porque la respuesta que demos tiene enorme trascendencia para la interpretación última del pensamiento de Aristóteles: bien como un pensamiento religioso, para el que toda la actividad intramundana debería consistir en una imitación de la vida divina percibida en la contemplación, bien como un pensamiento totalmente intramundano, de acuerdo con el que los problemas morales y políticos deben ser abordados de una manera empírica y concreta. Es característico de la complejidad del pensamiento de Aristóteles el que ambos punto de vista parezcan igualmente válidos en muchos momentos.

La pregunta va unida con cuestiones textuales complejas: por ejemplo, con la cuestión de si la *Etica de Eudemo* (que adopta por lo menos un vocabulario más explícitamente religioso) es anterior o no a la *Etica de Nicómaco*. No podemos abordar esta cuestión: investigaciones recientes subrayan que la diferencia entre ambas en este aspecto es más una diferencia de lenguaje que de concepto.

5.12. Búsqueda de lo-más-que-humano

Aristóteles trata de la contemplación, tanto en *Etica de Nicómaco* como en *Etica de Eudemo* al final de los tratados respectivos. Ello nos indica ya el papel que Aristóteles desea atribuirle: la contemplación es en cierto modo la culminación de la vida humana, aquello que en última instancia da un sentido a todo el ajetreo en que ella consiste. También sería de suyo la verdadera felicidad; pues sería la actividad pura de aquello que en nosotros hay de más elevado, aquello que en nosotros es capaz de entrar en contacto con lo divino. Por lo demás, la contemplación reuniría, y de manera eminente, todas las calificaciones que exigíamos del supremo bien: sería la más autosuficiente, la más completa en sí misma y plenamente satisfactoria, la más independiente de las condiciones materiales (*Etica de Nicómaco*, X. 7).

Por desgracia, el estado de los textos aristotélicos no nos permite hacernos una idea clara de lo que Aristóteles entendía por contemplación de lo divino. Un texto de la *Etica de Eudemo* (VIII, 3) permite conjeturar que la contemplación de lo divino no es algo que carezca de consecuencias para el dominio regido por la sabiduría práctica *(phrónesis)*, esto es, para el dominio de nuestra actividad cotidiana:

> *Dios no ejerce el dominio en el sentido de promulgar órdenes, pero es el fin con vistas al cual la sabiduría práctica establece sus prescripciones.*

Por ello toda nuestra actividad debe ser orientada de manera que la contemplación de Dios sea fomentada al máximo:

> *Por tanto aquel tipo de elección y de adquisición de bienes naturales (sean bienes corporales, riquezas, amigos, o cualquier otro bien) que promueva al máximo la contemplación de Dios, ése será el mejor y esa conformación de nuestra existencia la más noble; por el contrario, aquel tipo de elección o adquisición que, sea por exceso o por defecto, nos dificulte el contemplar y servir a Dios, ése será la mala forma de vida.*

Resulta, por tanto, claro que la contemplación es la actividad más elevada que el hombre puede realizar. Como consecuencia, la felicidad debería consistir en ella. Sólo que —sugiere Aristóteles—, tal actividad es quizá demasiado elevada para el hombre de carne y hueso, para el hombre que es un compuesto de espíritu y materia. La contemplación es más bien la actividad del espíritu puro, o quizá mejor, de aquella parte del espíritu que es separable del cuerpo. (Por desgracia, no tenemos textos aristotélicos que diluciden de una manera inequívoca las relaciones entre esa parte *separable* —generalmente designada por *nous*— y el resto del compuesto humano. Nos veremos, por tanto, forzados a conjeturas.) La felicidad del hombre, entendido como compuesto de espíritu y materia, no puede consistir por tanto en ella, sino —como veremos en el capí-

tulo siguiente— más bien, en el actuar de acuerdo con las excelencias *(aretai)* del carácter.

Pero —por otro lado— no podemos separar esta felicidad simplemente humana de la actividad más-que-humana de la contemplación:

> *No nos hemos de contentar (como aconsejan algunos) con tener pensamientos humanos, puesto que somos hombres, ni con tener pensamientos mortales, puesto que somos mortales, sino que en la medida de lo posible debemos procurar inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, X, 7)

La vida humana y la búsqueda de la felicidad se mueven, por tanto, en esta tensión. Cuando la sabiduría práctica reflexiona y calcula para encontrar las vías de acción más adecuadas para nosotros en el contexto de las relaciones sociales y de las actividades políticas, está ciertamente habiéndoselas con realidades empíricas y con su manipulación; pero no deja por ello de contemplar el orden divino (cómo entiende esto Aristóteles, no podemos ya precisarlo) y de intentar reproducirlo en el mundo terrestre.

Vemos, pues, cómo Aristóteles intenta hallar una vía media entre un pensamiento puramente religioso y un pensamiento ético-mundano. Careciendo de datos esenciales para reconstruir el pensamiento de Aristóteles en este punto, no podemos determinar si su intento ha obtenido éxito (desde sus propias premisas) o bien solamente ha alcanzado una reconciliación verbal. El punto decisivo es éste: ¿cuál es la relación exacta entre la contemplación de lo divino y las decisiones prácticas de la sabiduría práctica? ¿Cómo se relacionan exactamente *theoría* y *phrónesis*? Por desgracia, no podemos ya contestar esa pregunta.

5.13. Felicidad y orden natural

Una cosa sí podemos decir: la felicidad simplemente humana consiste en restablecer, en nosotros mismos

y en la sociedad, el orden natural. Es un ideal de armonía. De acuerdo con él, los impulsos naturales interiores se coordinan (sin negar ninguno de ellos) de modo que pueden realizarse en el máximo grado que sea compatible con la realización ordenada de los demás. Cada una de las *partes del alma* pueden realizarse dentro del conjunto de acuerdo con su *excelencia (areté)* específica.

Algo parecido sucede en el orden político (adelantamos temas que trataremos en el capítulo 8). Aristóteles es estrictamente fiel a la idea platónica (desarrollada magistralmente en *La República*) del paralelismo entre el orden interno del alma y el orden social de la ciudad. La actividad política debe orientarse a construir un orden *natural* en la ciudad: es decir, un orden en el que las distintas fuerzas sociales tengan el lugar adecuado a su modo de ser y todas colaboren para el mayor bien común.

Dentro de esta instauración del orden natural (volvemos a la ética individual) la búsqueda del placer y del honor social encuentran su lugar correcto. Ya vimos cómo ambos eran bienes deseables por sí mismos; pero lo eran precisamente en cuanto partes de un todo más amplio, en cuyo interior adquirían su sentido. Tal es justamente el orden natural. Tomemos como ejemplos los placeres. Sabemos que son como el sentimiento de expansión que acompaña al florecimiento espontáneo de la acción humana. Pero no es menos cierto que el placer que acompaña a una actividad puede inhibir el desarrollo de una actividad concurrente. Por usar un ejemplo aristotélico, el amante de la música de flauta sólo con esfuerzo y desazón podrá seguir una conversación interesante cuando aquélla suena armoniosa. El orden natural, construido gracias a la actividad de acuerdo con la excelencia, no sólo otorga su lugar a los impulsos naturales, sino también a los placeres que van aparejados a su seguimiento. En este sentido podemos decir que el bien supremo consiste en un cierto tipo de placer (*Etica de Nicómaco,* VII, 14).

Por ello la felicidad necesita también de cierta medida de bienes externos (largamente enumerados en *Retórica,* I, 5: nobleza, muchos y buenos amigos, muchos

y buenos hijos, riqueza, buena vejez, salud, belleza, vigor, estatura, fuerza...). No desde luego porque *consista* en la posesión de esos bienes. Aristóteles ha aprendido perfectamente la lección socrática de que la verdadera excelencia humana no puede consistir en nada exterior al hombre. Pero sabe también que muchas de esas cosas son necesarias para que puedan desarrollarse las mejores cualidades humanas: las riquezas, por ejemplo, para el ocio y el cultivo intelectual, así como para la dedicación a la actividad política. Otras, por otro lado, son necesarias para establecer esa unidad de placer y acción en que consiste la felicidad: la salud, los hijos...

Para nosotros, vinculados a una tradición moral que destaca casi exclusivamente la abnegación y el altruismo como valores en sí, esta concepción de la vida buena como búsqueda de la felicidad, como síntesis de acción y de placer, como anhelo de perfección integral, nos puede parecer egoísta y desviada. Debiéramos, sin embargo, ser bastante perspicaces para comprender cómo es una respuesta normativa a un ambiente cultural ampliamente distinto del nuestro: un ambiente, a saber, en el que la solidaridad social no se ha hecho aún problemática (en el campo de la teoría) y en el que el problema principal es encontrar el camino hacia la individualidad y creatividad personales.

6

La excelencia del carácter es la base de la felicidad

6.1. ¿«Excelencia» o «virtud»?

A pesar de su innegable majestuosidad, la (recién expuesta) teoría de la felicidad no constituye la parte de la ética aristotélica que más fácilmente podemos admirar. Incluso si prescindimos de su discutible originalidad (puesto que es una doctrina que rezuma platonismo), es muy posible que la encontremos demasiado conciliadora, demasiado *arquitectónica* para un modo de pensar como el nuestro, acostumbrado a destacar los conflictos y las contradicciones de la realidad moral.

La doctrina de la *excelencia (areté)*, que nos va a ocupar en este capítulo y en el próximo, es otra cosa. En ella, a nuestro entender, encontramos al Aristóteles más original y vigoroso. Destacan especialmente la excelente observación de los fenómenos morales y la finura del análisis al que los somete. Muchas de estas páginas pertenecen aún a la mejor literatura filosófica a la que podemos acceder.

Debemos comenzar explicando el concepto de *excelencia (areté)*, por su papel completamente básico en el pensamiento moral de Aristóteles. Recordemos que, para Aristóteles, la felicidad consiste, fundamentalmente, en vivir de acuerdo con la excelencia, o excelencias, característica del hombre. Una discusión del concepto parece por tanto inexcusable.

Hemos elegido la palabra española *excelencia* para traducir la griega *areté*, apartándonos del uso normal, que la traduce por *virtud*. Un pequeño esbozo de la historia de la palabra justificará nuestra elección. (Por otra parte, la traducción que elijamos es importante para restituir el *tono* de la filosofía moral aristotélica.)

La palabra *areté* tiene una larga historia. Originariamente es la cualidad, o cualidades, que distinguen a los nobles o jefes del conjunto del pueblo: el valor guerrero y las proezas físicas, ante todo. Son, por tanto, las características de la persona que destaca en la actividad socialmente más importante en los tiempos de turbulencia feudal: el liderazgo guerrero.

A medida que evoluciona la vida social y política del pueblo griego, y que la organización feudal es sustituida por la ciudad *(pólis)*, varían también las cualidades que se consideran modelos de excelencia humana: la habilidad política, la capacidad retórica, sobre todo la observancia de la ley constituyen las *excelencias (aretai)* más preciadas.

La instauración democrática, por un lado, y la interiorización ética llevada a cabo por Sócrates, por otro —ambas están estrechamente unidas, como ha mostrado F. Rodríguez Adrados (1983)—, han conducido finalmente a una cierta *espiritualización* de las cualidades que se consideran excelentes: la justicia, la moderación, la prudencia, etc., deben ser las cualidades propios del hombre democrático, que vive sobre la base de la concordia entre los ciudadanos. En este momento, que es precisamente en el que se inserta Aristóteles, *areté* designa preferentemente cualidades *internas* (es decir, cualidades que se conciben como profundamente enraizadas en la persona y definitorias de ella: cualidades del *carácter*) y no ya cualidades *exteriores*, como la belleza, la fuerza física o la habilidad retórica.

Cuando hablábamos (líneas arriba) de *espiritualización* de las excelencias, lo entendíamos en el sentido recién definido: como *interiorización* de esas cualidades; pero no en otro sentido (que sería más cercano a nuestra mentalidad): como *abnegación,* como ausencia de egoísmo. Aunque *espiritualizada,* en la noción de *areté* sigue latiendo la competitividad griega, la lucha por ser el mejor. (A esta moral, centrada en la competencia por la excelencia, se la ha llamado *moral agonal,* porque tiene su modelo en el *agón,* o juego atlético.) El griego de la época clásica concibe la moral siempre como búsqueda de la excelencia, o —si queremos— como huida de la mediocridad. Ciertamente Sócrates, al hacer a la propia conciencia (y no a los demás) juez de la excelencia, ha contribuido a eliminar las peores consecuencias de esta moral agonal. Sin embargo, seguimos oyendo el tono competitivo, *aristocratizante,* en muchas de las excelencias del carácter que Aristóteles ensalza, tales como la magnificencia, la magnanimidad, etc.

Esta es la razón por la que hemos traducido sistemáticamente *areté* por *excelencia*: para guardar este aroma de búsqueda de la propia perfección, en todos los terrenos y no sólo en el moral, que tiene la ética griega. A nuestro entender, la traducción usual por *virtud* corre el riesgo de *espiritualizar* excesivamente a *areté* en el sentido del altruismo y de la abnegación. Haría de la ética griega una ética cristiana *avant la lettre.* Es el cultivo de todas las excelencias humanas, y no sólo de las que dicen relación altruista al prójimo, lo que preocupa fundamentalmente a Aristóteles.

6.2. Las excelencias de la inteligencia

Por otra parte, la traducción por *virtud* haría ininteligible una distinción fundamental en el pensamiento de Aristóteles: la de *excelencias de la inteligencia (dianoetikaí aretaí)* y *excelencias del carácter* (*ethikai aretaí).* (En castellano suena extraño decir de la habilidad técnica, que es una de las excelencias de la inteligencia para Aristóteles, que es una *virtud.*) Ciertamente (como hemos visto arriba) en el tiempo de Aristóteles *areté* sin

más significaba ya la excelencia del *carácter*; pero —por su tradición semántica— conservaba la posibilidad de significar sin violencia alguna no sólo las excelencias de la inteligencia, sino también y metafóricamente las *excelencias* de los órganos sensoriales, de algunos animales, de instrumentos fabricados por el hombre, etc. (Los diálogos de Platón son una cantera de estos usos metafóricos.)

En el primer capítulo de esta obra ya hablábamos de las excelencias de la inteligencia. Allá las considerábamos como formas de estar en la verdad; aquí nos interesan más bien como factores de la vida práctica, como elementos conformadores y orientadores de las excelencias propiamente dichas, esto es, de las excelencias del carácter. Desde este punto de vista, de las cinco excelencias de la inteligencia que enumerábamos en el capítulo I (a saber, la técnica, la ciencia, la sabiduría práctica, la sabiduría y la intelección), sólo nos interesa la tercera, a saber, la sabiduría práctica *(phrónesis)*. (La palabra *phrónesis* se traduce generalmente por *prudencia*, y el lector deberá tenerlo en cuenta al usar las traducciones más corrientes. Hemos preferido *sabiduría práctica* a pesar de la incomodidad de la perífrasis porque en el castellano actual la palabra *prudencia* tiene un sonido excesivamente *burgués*.)

Las cinco excelencias de la inteligencia son excelencias (esto es, modos destacados de ser) del hombre en cuanto —si se dan— se realiza plenamente la vocación humana de *estar en la verdad (aletheuein)*; pero una de ellas, la sabiduría práctica, es, además, una excelencia del carácter.

Por hablar más exactamente es —como tendremos ocasión de ver en el apartado de este mismo capítulo— la raíz de todas las excelencias del carácter, en cuanto hace que sean *correctas* y *justas* (es decir, conformes al orden natural del hombre y al orden político de la ciudad).

La doctrina de la sabiduría práctica se transforma así en la clave de toda la teoría ética de Aristóteles. Volveremos sobre ella cuando hayamos discutido la naturaleza de la virtud del carácter, pues la función de la sabiduría práctica sólo puede entenderse en relación con ella.

6.3. La acción como revelación del carácter

Hemos visto cómo Aristóteles conserva un uso amplio de *excelencia (areté)* de acuerdo con el cual las cualidades intelectuales pueden llamarse sin violencia *excelencias* (por ello justamente hemos escogido esta palabra castellana, neutra desde el punto de vista del tipo de valoración, para traducir *areté*). Esto no impide que Aristóteles, de acuerdo con las tendencias del lenguaje de su época, utilice preferentemente *areté* para designar las excelencias *del carácter,* del modo de ser que se expresa en la acción *(práksis).*

Hemos dicho excelencias del carácter, pero *carácter* es —otra vez— una traducción defectuosa de un término griego, *éthos.* (De este término, dicho sea de paso, proviene *ética.*) Más que una disposición psicológica determinada, *éthos* menta el modo de ser de una persona que se expresa, natural y espontáneamente, en sus acciones. La acción *(práksis)* refleja así el *carácter.* Naturalmente, no todas las cosas que hace una persona son acciones en este sentido pleno: hay actos simplemente *técnicos,* que se enjuician desde una perspectiva de objetivos concretos (la *técnica* de un pastelero, de un cirujano...); hay actos realizados por descuido, o por debilidad pasajera, etc. Tales actos son, naturalmente, poco reveladores del *éthos,* del carácter de una persona. Pero Aristóteles prefiere reservar el término acción *(práksis)* para aquellas actuaciones del hombre que ponen de manifiesto no su habilidad técnica o, por el contrario, su debilidad coyuntural, sino el modo verdadero de su *estar en el mundo*: sus verdaderas relaciones (no las profesadas o imaginadas) consigo mismo y con los otros, con la realidad social y con el orden divino; en una palabra, su concepción real de la felicidad. El *éthos* se revela así en cuanto, a través de la acción, se pone de manifiesto el emplazamiento de la persona con respecto a toda la realidad (y ante todo con respecto al propio espíritu y a la realidad social).

Con ello no hemos llegado aún al fin de nuestro análisis. Hemos dicho que, para que sean verdaderamente reveladoras de nuestro carácter, nuestras acciones no

deben provenir de un descuido, de una debilidad pasajera, etc. Deben, por el contrario, brotar —por así decir— naturalmente, espontáneamente, del fondo de nuestro ser: ser *habituales* en nosotros. Con esto venimos a una nueva categoría aristotélica, la categoría de *hábito (héksis)*. El hábito es una categoría intermedia entre el carácter y la acción: el carácter de una persona se articula en sus hábitos; y éstos se ponen de manifiesto en las acciones. (Sobre las relaciones carácter-hábito, son aconsejables las bellas páginas de J. L. ARANGUREN: 1972, pp. 24-28.)

De nuevo tenemos que llamar la atención sobre las dificultades de la traducción. *Hábito* tiende a dirigir nuestra atención hacia el carácter repetitivo, reiterativo, de la acción; el término griego *heksis*, por el contrario, orienta el pensamiento más bien hacia el aspecto de tener una actitud firme en determinadas situaciones, actitud de la que fluyen espontáneamente nuestras respuestas. Decir de alguien que tiene el hábito (en el sentido de *héksis*) de la templanza no significa tan sólo predecir que repetirá cierto tipo de acciones (u omisiones), sino más bien mantener que su actitud interna (sus modos de sentir y de imaginar) frente a ciertos estímulos (la bebida o los estímulos sexuales, por ejemplo) es tan firme que se expresará en determinados comportamientos (abstinencia en ciertas ocasiones, etc.). En la doctrina aristotélica del hábito (debemos tenerlo bien presente al oír la palabra) es más importante el arraigo de la actitud interna que la repetición de las acciones, pues aquélla es la fuente de éstas.

6.4. La dureza de la excelencia

Con ello tenemos ya todos los elementos para realizar el análisis de las excelencias del carácter. Pues la *excelencia* del carácter es

> *una actitud* (héksis) *firme y orientada hacia la decisión; se halla colocada en aquel punto medio que es verdaderamente medio con relación a nosotros y que está establecido por una reflexión* (lógos) *correcta (a*

saber, por el tipo de reflexión con la que el hombre dotado de sabiduría práctica lo determinaría).

(*Etica de Nicómaco*, II, 6)

La definición, aunque evidentemente compleja (hemos intentado reducir esa complejidad recurriendo a cierta medida de perífrasis), ofrece la ventaja de presentarnos en un solo golpe todos los elementos de la doctrina aristotélica de la excelencia del carácter.

En primer lugar, la excelencia es *una actitud firme*, es decir, un hábito. Ya hemos visto la relación del hábito con el carácter. Nos gustaría ahora llamar la atención sobre un nuevo aspecto de la noción. El hábito *(héksis)* para Aristóteles no es simplemente una disposición permanente, sino una disposición permanente adquirida. Para Aristóteles no hay la menor duda de que las excelencias del carácter son hábitos también en este sentido: son actitudes adquiridas (en seguida veremos cómo). Aunque sin duda puedan existir disposiciones temperamentales innatas que favorezcan la adquisición de algunas excelencias, las excelencias en cuanto tales son el fruto de la inteligencia y del esfuerzo personal. No son, pues, naturales (en el sentido de que las poseamos desde el nacimiento, sin ninguna intervención personal); pero —añade prontamente Aristóteles— tampoco son antinaturales, en el sentido de contrariar a nuestros impulsos espontáneos. Podemos decir más bien que somos *naturalmente capaces* de adquirirlas y desarrollarlas (*Etica de Nicómaco*, II, 1).

Aristóteles dedica bastante atención al proceso por el que se adquieren las excelencias, y sus observaciones al respecto son sumamente juiciosas y poseen innegable interés pedagógico. Subraya, por ejemplo, cómo la adquisición de la excelencia (y, podríamos añadir, toda la vida moral) no es una cuestión de imaginación y buenos deseos, sino que tiene la misma dureza y requiere la misma paciencia que el aprendizaje de cualquier otra habilidad técnica:

Adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes... Así, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando

la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes... Así también los legiladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y ésa es justamente la intención de todo legislador.

(*Etica de Nicómaco*, II, 1)

Por ello es particularmente importante que la adquisición de las excelencias del carácter comience ya en la juventud.

Es obvio que Aristóteles no está recomendando la adquisición mecánica de excelencias por medio de la repetición de actos. Sabe perfectamente que tal repetición es inútil si no va dirigida por la inteligencia (en el caso de la adquisición de una habilidad técnica) y por la sabiduría práctica (en el caso de la adquisición de las excelencias del carácter): el pensamiento ha de orientar y controlar todo el proceso si éste tiene que producir algo estimable. Pero al insistir en la adquisición de las excelencias a través de la repetición de las acciones, Aristóteles quiere hacer hincapié en un punto que creemos verdadero y que es a menudo pasado por alto: la voluntad (y también por supuesto la voluntad moral) no se cumple en la simple intención, sino que —si a la larga ha de ser eficaz— necesita aposentarse en un ambiente de inclinaciones, imágenes y sentimientos, que ha sido creado por su repetida incorporación de un modo de ser en la acción.

La adquisición de la excelencia por medio de la repetición de acciones es también un proceso de educación en el placer. Nadie, en efecto, puede llamarse excelente (justo, valiente, etc.) mientras no encuentre placer en las acciones que corresponden a ese modo de ser; dicho de otro modo, mientras esas acciones no fluyan espontáneamente, sin constricción, de su carácter (recordemos que el placer no es otra cosa que la conciencia de una actividad espontánea y no obstaculizada). Dado que la excelencia no es un estado natural, en el sentido de innato, tampoco las acciones que la expresan son naturalmente placenteras; y el mismo proceso que nos lleva a adquirir la excelencia gracias a la repitición, nos lleva también a encontrar placer en ellas. Este proceso, sin embargo, que puede parecer artificial así descrito, es

natural en un sentido más profundo. Gracias a él (como vimos en el capítulo 5, apartado 5.13) construimos el orden verdaderamente natural, el que encarna nuestras mejores posibilidades y representa mejor el orden divino del mundo:

> *Los placeres de la mayoría de los hombres están en pugna porque no lo son por naturaleza, mientras que para los inclinados a las cosas nobles son placenteras las cosas que son por naturaleza placenteras. Tales son las acciones de acuerdo con la excelencia, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. La vida de estos hombres, por consiguiente, no necesita en modo alguno del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, I, 9)

En unas hermosas líneas al final de esta discusión sobre la necesidad de habitualizar (por así decirlo) la voluntad moral, ha dicho Aristóteles:

> *Con razón se dice que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones morigeradas, morigerado. Sin hacerlas ninguno tiene la menor probabilidad de llegar a ser bueno. Pero los más no practican estas cosas, sino que se refugian en la teoría y creen filosofar y poder llegar así a ser hombres cabales. Se comportan de un modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos y no hacen nada de lo que les prescriben. Y así, lo mismo que éstos no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán del alma con tal filosofía.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, II, 3)

6.5. La excelencia y la acción

La definición antes citada (apartado 6.4) decía de la excelencia que era *una actitud firme y orientada hacia la decisión (proaíresis)*. Hemos comentado el aspecto de *firmeza* o arraigamiento, y nos queda por comentar el aspecto de orientación hacia la decisión (dentro de esta primera parte de la definición). Ello nos permitirá in-

troducirnos brevemente en la teoría aristotélica de la acción, una de las partes de su filosofía moral que está recibiendo últimamente más atención.

El marco en el que Aristóteles examina el concepto de *acción* * es bastante diferente del que es más frecuente en la filosofía contemporánea. Por ejemplo, el problema del determinismo/indeterminismo apenas se insinúa en Aristóteles. (Aristóteles comparte la creencia del hombre común en la responsabilidad del hombre en sus propias acciones, sin investigar más ampliamente las posibles dificultades lógicas encerradas en tal creencia.) El problema que ha ocupado a Aristóteles completamente en este terreno ha sido el de qué papel desempeña la razón calculadora *(lógos)* en la acción, pero no desde el punto de vista de si queda algún terreno libre para la libertad después de la intervención de la razón, sino más bien desde el de cómo es posible que la razón fracase alguna vez en su papel director. Es el problema de los fallos de la razón, y no el de sus aciertos, el que preocupa verdaderamente a Aristóteles.

6.5.1. Deliberar y decidir

El análisis de la acción se centra en su momento inicial: *la decisión (proairesis)*. Vimos antes que no todas las cosas que hace el hombre pueden ser consideradas acción *(práksis)* suya, si por *acción* entendemos aquella actividad que pone de manifiesto el *carácter (éthos)* de la persona, es decir, su postura consciente y voluntaria frente a toda la realidad. Para que lo que hacemos sea verdaderamente acción nuestra debe enraizarse en una decisión *(proairesis)*. La decisión es, por tanto, el momento fundamental de la acción; y es claro que la excelencia del carácter está orientada hacia la toma correcta de decisiones.

P. Aubenque, en su excelente libro sobre la prudencia en Aristóteles, ha señalado como la discusión aristotélica sobre la decisión (llevada a cabo en *Etica de Nicómaco*, III, 4-6) se desarrolla en el marco de una ontología de la contingencia. No podemos decidir más que sobre aquellas cosas que dependen de nosotros. Quedan excluidos,

por tanto, de nuestra deliberación todos aquellos estados de cosas que son precisamente el objeto de la ciencia (en el sentido aristotélico): es decir, las cosas que son necesariamente así (las verdades matemáticas, los fenómenos astronómicos, el orden del mundo, etc.). Hay una cierta incompatibilidad entre la ciencia de las cosas y la iniciativa humana: ésta no puede versar más que sobre lo que es contingente, sobre aquello que es —al menos en parte— fruto del azar, pero que es capaz de ser recogido y orientado por la inteligencia. La deliberación y la decisión no constituyen, por lo tanto, un simple episodio psicológico de resolución de una incertidumbre, sino que alcanzan una significación antropológica: señalan una constante de la relación entre el hombre y el mundo. Indican también la realidad de una nueva forma de existencia: una existencia que no es pura naturaleza ni pura razón, sino razón operante e interviniente en la naturaleza (AUBENQUE: 1963, pp. 106-108).

El análisis de la decisión es realizado por Aristóteles en el marco de una discusión más amplia acerca de lo voluntario y lo involuntario. Indudablemente, piensa Aristóteles, el concepto de decisión es más restringido que el de voluntariedad. Todas las acciones *decididas* son voluntarias, pero no viceversa. Los actos impulsivos del adulto y, en general, todos los actos de los niños y de algunos animales pueden ser llamados voluntarios (en el sentido de que se realizan espontáneamente y van acompañados de conciencia) pero no fruto de decisión.

Lo que distingue al acto simplemente voluntario del acto *decidido* es que este último va precedido de *deliberación (boúleusis)* y sólo puede ser entendido como una conclusión suya. La acción humana en sentido fuerte es aquella que va *precedida de deliberación* y que es *fruto* de la deliberación. Ello es una simple consecuencia de la doctrina aristotélica de que la acción está penetrada por la razón calculadora *(lógos)* y por el pensamiento discursivo *(diánoia)*.

La doctrina de la acción se resume entonces en una doctrina de la deliberación: ¿cómo procede la deliberación y cómo se concluye en la decisión? La respuesta a esta pregunta nos permitiría comprender mejor cómo se adquieren las excelencias del carácter. Por desgracia,

como veremos en seguida, no hay en Aristóteles una respuesta absolutamente clara.

Podemos señalar con cierta seguridad cuál es el modelo de deliberación que Aristóteles tiene en el pensamiento. P. Aubenque, en la obra antes citada (AUBENQUE: 1963, pp. 111-116), ha señalado cómo Aristóteles toma como modelo de la deliberación interior las deliberaciones de la *boulé*, o Consejo de los Quinientos, que era el órgano encargado de preparar mediante una deliberación previa las diversas propuestas que debían presentarse a la Asamblea *(ekklesía)* ateniense para que ésta resolviera. La deliberación consigo mismo no es, por tanto, sino la forma interiorizada de la deliberación en común, tal como se practicaba en el consejo de los expertos. Las razones que se aportan en la deliberación *interna* deben, por tanto, brotar de la experiencia y ser contrastadas unas con otras. Pero con ello, desde luego, no es aún suficiente para comprender cómo se llega a tomar una decisión y qué es lo que distingue las decisiones correctas de las equivocadas.

A este problema de fondo Aristóteles ha intentado dos soluciones, que presentamos brevemente a continuación.

6.5.2. Pero ¿qué es deliberar?

En *Etica de Nicómaco*, III, 5, Aristóteles ha consumado un análisis de la deliberación que podemos designar como *análisis resolutivo*. Se concibe la deliberación como una situación en la que el objetivo está especificado, y se trata simplemente de hallar los medios más eficaces para realizarlo:

> *No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ningún otro sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante ése, y éste a su vez mediante cuál*

otro, hasta llegar al primer paso en el orden de la acción, que es lo último que se encuentra.

La ventaja obvia de este tipo de análisis es su perfecta acomodación a la teoría de la felicidad, expuesta en el capítulo anterior. La felicidad es el objetivo con vistas al cual llevamos a cabo cualquier deliberación y decisión. Si el objetivo está bien definido (si nos proponemos como fin la *verdadera* felicidad) y la deliberación se lleva a cabo correctamente (en el sentido de sopesar con cuidado y reflexión todas las alternativas), la decisión será la adecuada. La decisión no hace, por así decir, más que reconocer esta adecuación de los medios al fin que se pretende alcanzar.

Si el análisis resolutivo parece macroscópicamente adecuado a la teoría global de Aristóteles, no es menos cierto que parece poco acomodado a las tomas de decisiones concretas. Si estoy dudando cuál es mi deber en caso de un peligro, ¿servirá de mucho preguntarme cuál es el medio mejor en esta ocasión para llegar a la felicidad? ¿No se trataría más bien en este caso de ver si una decisión concreta cae bajo la denominación *acto de cobardía* o más bien *acto de prudencia legítima*?

La conciencia de que el método de análisis resolutorio, por útil que pueda resultar ante problemas concretos, es poco rentable cuando se trata de objetivos tan globales y complejos como la felicidad, es lo que ha hecho seguramente que se encuentren en Aristóteles, aquí y allá, rastros de otros análisis de la decisión. Este segundo análisis, al que designaremos como *análisis interpretativo*, no es necesariamente incompatible con el primero, sino que más bien constituye su complemento. (Antes de exponerlo, sin embargo, queremos llamar la atención sobre dos aspectos:

- La expresión *análisis interpretativo* es nuestra. Normalmente se lo designa como *doctrina del silogismo práctico*.
- Aristóteles no ha dado nunca una explicación desarrollada de esta doctrina. Por ello nuestra explicación es en gran parte conjetural.)

De acuerdo con este análisis interpretativo, tomar una decisión deliberada no consistiría tanto en encontrar el

medio adecuado para un fin cuanto en ver esa decisión como la concreción de una regla general que consideramos válida y aplicable en esta situación, y que constituye en este momento la *aparición visible* —por así decir— de la felicidad. Tomemos el ejemplo del guerrero en el combate. Si la consideración cuidadosa de las circunstancias hace que pueda *leer* una retirada estratégica como un acto de valentía y no de miedo, ello es suficiente para justificar la decisión de retirarse. Se trata de *leer* las decisiones no como medios eficaces para la felicidad, sino como ejemplificaciones de actitudes valiosas. Estas actitudes valiosas, que se solapan con las excelencias del carácter, lo son no tanto como *medios* para la felicidad, sino como *partes constitutivas* suyas. Finalmente, sería la sabiduría práctica quien propondría las reglas válidas y quien juzgaría de su aplicación en los casos concretos.

Como puede verse, el análisis reductivo y el interpretativo no son incompatibles. Se trata más bien de dos lecturas diferentes, a distintos niveles, de la misma acción. Macroscópicamente, la acción moral es un medio para la felicidad; en el nivel inmediato, es la realización concreta de aquellas actitudes, las excelencias del carácter, que son por así decir la dispersión de la felicidad.

6.6. La excelencia es «mi» excelencia

Pasamos ya a comentar otro elementos importante en la definición aristotélica de la excelencia del carácter: su aspecto de *mediación individualizada* entre dos extremos deficientes. La excelencia consiste *en una actitud firme, colocada en aquel punto medio que es verdaderamente medio con relación a nosotros.*

Este aspecto de la doctrina aristotélica de la excelencia ha suscitado muchos comentarios. Nosotros podemos ceñirnos a lo esencial, y ello es por fortuna suficientemente claro. Procuraremos exponerlo de la manera más breve posible.

Cada una de las excelencias del carácter tiene, según Aristóteles, un dominio especial dentro del campo del comportamiento humano: la valentía hace referencia

al comportamiento en caso de peligro; la templanza, al comportamiento ante estímulos de la vitalidad, etc. En todos los casos, el comportamiento correcto en cada dominio consiste en un equilibrio entre posibles desviaciones: en el caso del peligro, un equilibrio entre el comportamiento cobarde y el temerario; en el caso de la templanza, entre un ascetismo exagerado y el desenfreno, etc. Ahora bien, ese punto de equilibrio no es igual para todos, sino que se encuentra individualizado. Para conocer cuál debe ser mi comportamiento correcto en el combate, por ejemplo, no basta con conocer cuál es el comportamiento correcto en general, sino que tengo que tener en cuenta mis propensiones naturales, mis inclinaciones, sentimientos, etc. Lo que en una persona naturalmente osada sería quizá un comportamiento de un valor normal, puede resultar temerario para otra persona de temperamento más tímido.

Tal es en esencia la doctrina aristotélica: no sólo la excelencia en sí es un término medio, sino que *mi* excelencia es un término medio individualizado. La intención general es clara: subrayar los elementos de inteligencia práctica, de cálculo *(logismós)*, de utilización inteligente de las propias posibilidades y de juicioso conocimiento de sí que tienen que existir en toda vida humana consciente, y por tanto también en la vida moral.

Tal interpretación de la vida humana puede indudablemente parecer excesivamente calculadora y burguesa. No es ésa, sin embargo, la intención de Aristóteles. Igual que su insistencia en la repetición de actos como fuente de excelencia no eliminaba —al menos en su idea— el carácter espontáneo de ésta (sino que más bien lo hacía posible), del mismo modo su insistencia en el cálculo y la medida no elimina necesariamente la amplitud de la mirada ni la generosidad de la intención.

Un punto, sin embargo, habría que aclarar para la mejor comprensión de la doctrina. El siguiente texto aristotélico nos puede servir como excelente punto de partida:

> *La excelencia del carácter tiene que ver con pasiones* (pathos) *y acciones, y en ellas se dan el exceso, el defecto y el término medio. Así en el temer, en el*

atreverse, en el desear con apetencia, en el enfadarse, en el compadecerse, y en general en sentir placer o displacer, caben la exageración y el defecto, y ninguno de ellos es correcto. Pero el sentir estas cosas cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que es debido, eso es aquel punto medio y a la vez lo más noble, eso constituye la excelencia del carácter.

(*Etica de Nicómaco*, II, 5)

Aristóteles quiere indudablemente destacar que el punto medio de la excelencia se encuentra ante todo *en nuestro corazón*. Es el punto medio de las *pasiones* (esto es, de los sentimientos y emociones) lo que va a constituir la raíz de la excelencia y del comportamiento correcto. Pero hay algo más: en el texto (y en otros semejantes) está latente la idea de que ese equilibrio de las emociones, lejos de ser la resultante pasiva de fuerzas encontradas, es algo más difícil, más noble, que el seguir en uno u otro sentido las fuerzas divergentes. Desde el punto de vista lógico, la excelencia puede consistir en algo intermedio, en un valle; desde el punto de vista ético, constituye sin duda una cima (*Etica de Nicómaco*, II, 6).

Sin duda alguna detrás de esta doctrina de la dificultad de establecerse en el punto medio, entre —como podríamos aventurar— los impulsos de autodisolución y los de un excesivo agarrotamiento en torno al yo, están profundos presupuestos culturales (la preferencia griega por la mesura —*métron*—, por el orden —*kósmos*—...), quizá incluso psicoanalíticos. Perseguir, sin embargo, estos presupuestos nos alejaría definitivamente de nuestro objeto.

Apenas es necesario decir —y ésta será nuestra última observación— que la defensa de *la individualización* de la excelencia del carácter poco tiene que ver para Aristóteles con el relativismo.

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adul-

terio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos.

(*Etica de Nicómaco*, II, 6)

La defensa de la individualidad de la excelencia tiene más que ver con la parte positiva de la vida moral (los distintos ideales de vida) que con la parte negativa (prohibiciones). Pero es sin duda significativo que sea precisamente esa parte positiva la que acapare virtualmente toda la atención de Aristóteles. La tarea de la ética, podríamos decir, es más bien enseñar a los hombres los caminos para alcanzar la excelencia que llamar la atención sobre los signos de prohibición que se encuentran al borde.

6.7. Exhortación a la sabiduría

Vengamos ya a la última parte de nuestra definición: «la excelencia del carácter es una actitud firme... que se halla colocada en aquel punto medio que es verdaderamente medio con respecto a nosotros y que está establecido por una reflexión *(lógos)* correcta: a saber, por el tipo de reflexión con la que el hombre dotado de sabiduría práctica lo determinaría» (cfr. *supra*, 6.4). La reflexión correcta de la que hace mención la definición es la tarea fundamental de la sabiduría práctica *(phronesis)*.

La doctrina de la *sabiduría práctica* constituye desde luego la clave de toda la teoría aristotélica de la excelencia moral. Su papel fundamental consiste, como la definición indica, en establecer ese punto medio (tanto en nuestro modo de sentir como en el de actuar) en cuya búsqueda consiste la excelencia moral. Sin ella, no sólo erraremos en nuestro comportamiento exterior, sino que tampoco podremos alcanzar la actitud interna adecuada, el equilibrio correcto de nuestros sentimientos y pasiones.

Antes de entrar en el análisis de la sabiduría práctica, no será quizá superfluo intentar exponer el meollo del pensamiento aristotélico sobre ella. Ante todo, Aristó-

teles quiere mantener que la vida moral es una cuestión en la que la inteligencia tiene un importantísimo papel. Si nos resulta difícil hacer justicia a esta tesis aristotélica, ello es debido al profundo cambio que ha experimentado la reflexión ética desde Aristóteles hasta nuestros días. (Cambio que no es sin duda casual, sino debido a las profundas transformaciones políticas, sociales y culturales.) Para nosotros, el problema moral por excelencia es el del egoísmo/altruismo: ¿por qué hemos de renunciar a referir todas las cosas a nosotros mismos, por qué hemos de ser altruistas? En Aristóteles, tal problema no aparece, al menos en la superficie (no está, por supuesto, ausente, pero el foco no se dirige nunca hacia él). El problema moral se plantea así: ¿cómo lograr realizar, con los materiales que tengo, las mejores posibilidades de excelencia que hay en mí? Tal formulación es aparentemente neutral y podría parecer aceptable para el más cínico inmoralista. Se trata, sin embargo, tan sólo de una apariencia. Las posibilidades de excelencia, a las que se refiere el planteamiento aristotélico, no son cualesquiera que me apetezca forjar, sino las posibilidades de *verdadera* excelencia, aquella que encaja en el orden del mundo (orden que, se piensa, recoge también las exigencias de la justicia).

La creencia en un orden del mundo, y la de que el orden de la ciudad refleja fundamentalmente ese orden cósmico, justifica el que nuestro deseo deba limitarse a aquellas excelencias humanas que sean compatibles con ese orden y que, por tanto, incorporen en sí mismas aquellas limitaciones del egoísmo que para nosotros resultan difíciles de justificar. Pero justamente esa (desde nuestro punto de vista) falta de radicalidad permite a Aristóteles concebir a la ética como una tarea positiva de armonización de las posibilidades humanas, y no —como es el sino de nuestro pensamiento ético— como una tarea negativa de justificar las limitaciones de nuestra libertad.

Este es el contexto en que hay que comprender la importancia que Aristóteles atribuye a la inteligencia (más exactamente: a la sabiduría práctica) en la vida moral: la sabiduría práctica debe ocuparse con todas las posibilidades de vida, tanto generales como individuales, que

sean compatibles con el orden básico, con el orden de la justicia. Parte de la dificultad que experimentamos al leer algunas de las descripciones que hace Aristóteles (en *Etica de Nicómaco*, IV) de ciertas excelencias (como, por ejemplo, la magnanimidad) se explican porque olvidamos que no son *virtudes* en nuestro sentido (es decir, muestras de altruismo), sino formas de vida que desarrollan inteligentemente potencialidades humanas ajenas por completo al altruismo (aunque siempre respetando el orden justo: en el capítulo siguiente hablaremos de la justicia como excelencia indispensable).

Ello también explica el carácter ambiguo que (desde nuestro punto de vista) presenta la sabiduría práctica. Verdadera excelencia de la inteligencia, es a la vez excelencia del carácter: lo verdadero y lo correcto, el ser y el deber, aparecen unidos a ella de manera inextricable. En cuanto excelencia de la inteligencia, nos desvela el verdadero bien del hombre, la felicidad, así como las excelencias del carácter que forman parte de él; nos muestra igualmente los medios por los que podemos alcanzarlo, a saber, por la realización individual de las excelencias del carácter. Pero toda esta tarea intelectual de desvelamiento la realiza tan sólo en cuanto es a la vez una excelencia del carácter. La misma referencia al bien supremo es tan sólo posible si la sabiduría práctica guarda, por así decir, el gusto de este bien. De aquí que la sabiduría práctica no pueda cumplir su función sin la templanza *(sophrosȳne)*. Los juicios de la sabiduría práctica no son como los de la matemática, que no son perturbados por la perspectiva del placer o del displacer. Por el contrario, los juicios prácticos pueden ser ampliamente perturbados por tal perspectiva, puesto que lo que establecen es que tal modo de actuar es adecuado para tal fin; si el hombre, perturbado por la perspectiva del placer o displacer, pierde la percepción clara del fin y ya no ve la necesidad de hacerlo todo con vistas a él, su juicio práctico resulta inevitablemente pervertido. La templanza, al disponernos a moderar y controlar la experiencia del placer, *conserva a la sabiduría práctica*, como dice Aristóteles perpetrando un juego de palabras entre *phrónesis* y *sophrosȳne*.

La clara referencia al bien supremo es, pues, una peculiaridad de la sabiduría práctica; pero no es lo más característico de ella. La tarea peculiar de la sabiduría práctica es la deliberación correcta con vistas a conseguir el bien supremo:

> *La sabiduría práctica versa sobre las realidades humanas y sobre aquello de lo que cabe deliberación. El oficio del hombre sabio consiste ante todo, a nuestro entender, en deliberar bien... Y delibera bien, en el sentido más estricto de la palabra, quien apunta en sus cálculos hacia la más alta de las actividades abiertas al hombre.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, VI, 8)

Como vimos, la deliberación podía categorizarse tanto como la búsqueda de medios para la obtención de un fin cuanto como el intento de subsumir nuestra decisión bajo la regla adecuada (cfr. *supra*, 6.5.2). En ambos casos nuestra deliberación versa sobre cosas concretas, no sobre principios generales. Se trata de evaluar las circunstancias concretas de la acción, su relación con nuestras disposiciones naturales, su posible efecto sobre nuestros hábitos, etc. Aparecen los ejemplos, tan caros al griego, tomados de la dieta, o régimen alimenticio: el prudente es como el atleta que sabe adaptar exactamente los principios de la alimentación deportiva a sus circunstancias concretas: clase de deporte, constitución física, edad, etc. Evidentemente, para ello es sumamente conveniente la experiencia. El conocimiento general, transmisible en forma de proposiciones, no puede llegar a las últimas circunstancias concretas, que son innumerables e inabarcables. Su conocimiento y la evaluación de su importancia relativa a la acción, es tarea más de la experiencia que de la ciencia: razón por la cual los jóvenes, que pueden ser excelentes matemáticos por ejemplo, no pueden aún ser prudentes.

La sabiduría práctica, por lo tanto, se parece más a la habilidad práctica *(deinótes)*, la que se despliega en la vida de los negocios y de la política, que a las formas generales del conocimiento, como la ciencia, la intelección o la sabiduría. Se distingue de aquélla ciertamente por su orientación hacia el bien supremo, y no hacia objeti-

vos más limitados, como la adquisición de riquezas, el triunfo social, etc.; pero se asemeja más a ella que a los conocimientos generales en su modo concreto de proceder, en el afán de tomar en cuenta el mayor número posible de circunstancias concretas. Para subrayar este aspecto, señala Aristóteles una serie de disposiciones intelectuales muy cercanas a la prudencia y caracterizadas también por su trato con lo particular: así la razonabilidad *(sýnesis)*, la comprensión *(gnóme)*, por ejemplo. Todas ellas tienen en común su relación con lo humano concreto, y son por tanto —por así decirlo— realizaciones de la sabiduría práctica.

Al insistir en este aspecto a la vez racional y concreto de la vida moral, Aristóteles resulta alejado de las preocupaciones de los éticos modernos. Puede afirmarse, sin embargo, que está muy cerca de las valoraciones que realizamos en la vida cotidiana. La vida moral, entendida ampliamente, es también (y quizá lo sea sobre todo) cuestión de inteligencia práctica, de saber lo que podemos exigirnos a nosotros mismos y a los demás, de paciencia y de habilidad... Es, pues, una cuestión de *saber vivir*, tomando de la vida sus mejores posibilidades. Esto es lo que Aristóteles quiere subrayar con su doctrina de la sabiduría práctica y lo que nosotros, o al menos la ética académica, hemos olvidado.



El yo y el otro

7.1. La excelencia es también fuente de bien social

En los dos capítulos inmediatamente anteriores hemos visto cómo las excelencias del carácter constituyen el elemento indispensable de la felicidad. Por sí solas no son la felicidad. Aristóteles está muy lejos de creer en que el sabio es feliz, incluso en los tormentos. Como ya vimos en el capítulo 5, apartado 5.13, la felicidad necesita —además de la excelencia del carácter— de una riqueza moderada, de buenas relaciones amistosas y familiares, de la ausencia de infortunios graves, de una vida larga. Pero una cosa es cierta: todas estas cosas no constituyen la felicidad. Una por una, todas ellas son prescindibles, al menos hasta cierto grado. Sólo la excelencia del carácter es imprescindible. Sin ella, las demás cosas no pueden ni siquiera iniciar la configuración de la felicidad.

Así pues, las excelencias del carácter son consideradas por Aristóteles como perfecciones del ser humano individual, como elementos de su felicidad. Pero ello no

quiere decir en modo alguno que no sean también útiles socialmente, *precisamente porque* son modos excelentes de ser del individuo. (Aristóteles no presupone por principio que hay contradicción sistemática entre los intereses del individuo y los de la sociedad; más bien presupone lo contrario: que normalmente existe armonía entre ellos.) En la *Retórica* subraya Aristóteles fuertemente lo que podríamos llamar *aspecto social* de la excelencia del carácter:

> *La excelencia del carácter* (areté) *es, como puede verse, un poder creador y conservador de bienes, y una facultad de hacer muchos y grandes beneficios.*
>
> (*Retórica*, I, 9)

Sin embargo, Aristóteles no *identifica* ambos aspectos, la excelencia del carácter y la utilidad social (como haría un utilitarista moderno). No se es excelente porque nuestro comportamiento habitual produzca un bienestar social, sino que nuestro comportamiento produce bienestar social porque fluye de un modo excelente de ser.

Ello equivale a decir que existen dos modos de considerar las excelencias del carácter: en cuanto perfecciones, o modos excelentes de ser, de la persona, y en cuanto fuentes de bienestar social. El orden jerárquico de las excelencias desde uno u otro punto de vista puede ser diferente. Veremos en seguida cómo desde el punto de vista *ontológico* (por así llamarlo) las excelencias superiores son la sabiduría práctica y la justicia; desde el punto de vista *social*, por el contrario (lo dice Aristóteles en el texto recién citado: *Retórica*, I, 9), lo son ante todo el valor y la justicia; en segundo lugar, la liberalidad o generosidad en el uso del dinero. (Por lo que toca a la utilidad social del valor guerrero, baste recordar que la sociedad griega de los siglos V y IV a. C. está en estado de guerra permanente). Ambas clasificaciones coinciden en la prioridad de la justicia, que constituye así el gozne en el que encajan tanto el aspecto de perfección individual como el de utilidad social de la vida moral.

7.2. Justicia como excelencia total

El aspecto social de las excelencias del carácter queda aún más fuertemente destacado en la doctrina aristotélica de la justicia *integral* (la denominación es nuestra: Aristóteles la llama justicia *legal*), expuesta en *Etica de Nicómaco,* V, 2-4. En la noción de justicia integral recoge Aristóteles la idea platónica de justicia, que —como es bien sabido— no se refiere a ninguna excelencia particular, sino al orden total del alma y de la ciudad: la justicia platónica no es sino un nombre genérico para el conjunto ordenado de todas las demás excelencias en el alma humana y para la estructuración correcta de las clases sociales en el interior de la ciudad.

El presupuesto fundamental de la noción aristotélica de justicia integral fue ya expuesto anteriormente (en el capítulo inmediatamente anterior, apartado 6.7). Decíamos allí que por *excelencia* no debemos entender el desarrollo de cualquier posibilidad humana, sino sólo el de aquellas que puedan encajar en el orden cósmico y en su reflejo, que es el orden de la ciudad. La justicia (esto es, el cumplimiento del orden) está incluida en la noción misma de excelencia del carácter.

Esta idea es la que Aristóteles quiere destacar en su doctrina de la justicia integral. Como el elemento fundamental del orden de la ciudad es la ley *(nómos),* Aristóteles sostiene que la justicia integral consiste en el cumplimiento de la ley y que precisamente por ello abarca todas las demás excelencias: pues

> *la ley ordena hacer lo que es propio del valiente, por ejemplo, no abandonar las filas, ni huir ni arrojar las armas; y lo que es propio del hombre moderado en sus deseos, como no cometer adulterio, ni comportarse con insolencia; y lo que es propio del hombre de carácter apacible, como no dar golpes, ni hablar mal de otro; e igualmente lo que es propio de las demás virtudes.*
>
> (*Etica de Nicómaco,* V, 3)

La ley interviene así como un elemento definidor global de cada una de las excelencias. Como afirma en la *Retórica* (I, 9), la expresión *según la ley establezca* debe

entrar en la definición de cada una de las excelencias. Ello no contradice a lo anteriormente dicho (en el capítulo 6, apartado 6.7): a saber, que era la sabiduría práctica quien determinaba el modo de ser de la excelencia. La contradicción no se da, porque el origen de la ley es también la sabiduría práctica, aplicada no ya a la ordenación de la vida individual, sino a la ordenación de la ciudad. Tanto en la vida individual como en la social, el principio ordenador es el mismo: el pensamiento calculador *(lógos)* en su función de sabiduría práctica *(phrónesis)*. No hay, por tanto, dificultades de principio para que la ley coincida con el dictamen de la sabiduría práctica referido a la vida personal. Más aún, ése es el caso ideal que (como sucede en las matemáticas) debe servirnos de estándar para juzgar las posibles discrepancias que tienen lugar en la realidad. (Dejamos para el capítulo siguiente el examen de una dificultad importante ligada con esta doctrina aristotélica de la ley.)

7.3. Las excelencias estructurales

Un examen individual de cada una de las excelencias estudiadas por Aristóteles en la *Etica de Nicómaco* resulta ante todo imposible por razón del espacio. Pero de ello no resulta una gran pérdida para nuestro objetivo, que es presentar las ideas sistemáticas de la filosofía moral de Aristóteles.

En efecto, no todas las excelencias descritas por Aristóteles tienen (por así decir) el mismo peso teórico. Algunas de ellas son estructurales, es decir, se deducen necesariamente de la misma concepción aristotélica de la excelencia. Tal es, como vimos, la sabiduría práctica: sin ella, la excelencia del carácter en el sentido que la entiende Aristóteles (como síntesis de inteligencia y habituación) sería imposible. Tal es también, como preparación de la sabiduría práctica, la templanza (es decir, la moderación de los apetitos vitales: impulsos a la bebida y la comida, impulsos sexuales). Finalmente, también es una excelencia estructural la justicia en el sentido especial o restringido. De ella hablaremos en segui-

da: a diferencia de la justicia integral, que hace referencia al orden global de la ciudad, la justicia especial o restringida tiene que ver con la equidad o igualdad de trato entre las personas. Plantea, pues, más directamente que la justicia integral, el problema de la relación con el otro y, por tanto, pertenece a la estructura de la excelencia del carácter.

Sabiduría práctica, justicia (en el sentido restringido) y templanza son, pues, forma de excelencia estrechamente relacionadas con la noción misma de excelencia. Cualquier intento de trazar el mapa de la excelencia humana tiene necesariamente que incluirlas. Sólo falta, para reconstruir la *cuadriga* platónica, el valor. Su significado dentro del sistema aristotélico de excelencias es oscuro. Por un lado, vimos cómo Aristóteles le concedía cierta prioridad entre las demás excelencias por su utilidad social. Por otro, su ámbito es indudablemente limitado, pues en su significado propio se refiere tan sólo a las situaciones de peligro en caso de guerra: es el valor guerrero, que difícilmente puede considerarse una excelencia estructural. Mi opinión personal, sin embargo, es que el valor, no ya en su sentido original como valor guerrero, pero sí en un sentido derivado, como valor cívico, es también una excelencia estructural, pero —como la templanza— simplemente preparatoria. Al templar nuestro ánimo para que estemos dispuestos a correr incluso los mayores peligros para ser merecidamente estimados (tal es en síntesis la esencia del valor), nos prepara para ejercer con integridad las funciones de la sabiduría práctica y de la justicia. Mientras la templanza nos dispone a dar a los placeres corporales su justo valor, el valor hace lo mismo con respecto al honor social: nos dispone a estimarlo en mucho, por encima de la propia vida si es preciso, pero sólo cuando se debe y como se debe. Es decir, dentro del esquema del orden justo, cuyo conocimiento y traslación a la realidad es tarea de la sabiduría práctica y de la justicia especial.

Tendríamos, pues, en esencia un esquema de las excelencias estructurales bastante semejante al platónico, aunque con ciertas diferencias. Si nuestra interpretación de la templanza y del valor cívico es correcta, tendríamos en la cúspide dos excelencias que constituirían el

núcleo absolutamente estable de la vida moral: la sabiduría práctica y la justicia (especial). Conjeturo que la deducción de estas dos excelencias por Aristóteles es notablemente diferente de la deducción platónica de las *virtudes cardinales*. En lugar de emplear un modelo psicológico (el de las partes del alma), Aristóteles ha empleado, en mi opinión, un modelo político. Las dos excelencias esenciales corresponden sustancialmente a las dos funciones básicas que el ciudadano realizaba en la democracia griega: la de gobernante (sabiduría práctica) y la de juez (justicia como equidad). La teoría de estas funciones, las más altas dentro de la ciudad, la ha llevado a cabo Aristóteles en la *Política* (VII, 8-9). Distingue allí dos modalidades dentro de la función directiva suprema: una es la *deliberación* sobre las decisiones que hay que tomar; la otra, la *emisión de juicios* acerca de lo que es justo e injusto. Ambas modalidades de la función directiva pertenecen de derecho a todos los ciudadanos adultos. Si nuestra hipótesis es correcta, la sabiduría práctica y la justicia serían ante todo las excelencias características del buen ciudadano; esto es, las que le capacitan para desempeñar adecuadamente estas dos modalidades de la función directiva de la ciudad. La sabiduría práctica capacita al ciudadano para desempeñar correctamente la tarea de gobernar, esto es, la tarea propia de la asamblea del pueblo *(ekklesía)*; la justicia, para desempeñar propiamente la de juzgar en los diversos tribunales a los que podía ser llamado. Desde este significado político, habrían pasado posteriormente al significado ético estricto, esto es, al dominio del alma individual. Naturalmente la justicia, que es esencialmente equidad *para con otros*, pierde todo sentido en este traslado al interior de la persona. Aquí estaría la raíz última de las perplejidades que asaltan a Aristóteles en *Etica de Nicómaco*, V, cuando pretende estudiar a la justicia especial como una más de las excelencias. Sobre ello volveremos en seguida.

7.4. Las excelencias de la relación social

Junto a las excelencias estructurales hay otras cuya conexión con la noción de excelencia es mucho más

suelta. Se trata de formas destacadas de ser y de actuar que ni son simplemente preparatorias (como la templanza y el valor) ni mucho menos son estructurales (como la sabiduría práctica y la justicia). Su estudio (que Aristóteles lleva a cabo en *Etica de Nicómaco*, IV) no enriquece la teoría ética de Aristóteles aunque es un testigo elocuente de su capacidad de observación y de su interés por la variedad de la vida moral. Nosotros nos refereriremos a ellas de manera extremadamente breve.

Quisiéramos antes, sin embargo, reiterar una observación que hacíamos en el capítulo 6, apartado 6.7. El lector moderno, al encontrarse con la descripción de algunas de estas excelencias (la magnificencia y la magnanimidad, por ejemplo), tiende a pensar que tales formas de vida son poco admirables moralmente y ve fácilmente en ellas expresiones de orgullo y otros defectos morales. Debería tener en cuenta, sin embargo, que Aristóteles no las presenta por supuesto como admirables moralmente en nuestro sentido de *moral* (esto es, como formas de altruismo y abnegación). Las presenta simplemente como excelencias del carácter, esto es, como una forma inteligente de mediar entre impulsos contradictorios, que respeta las exigencias de la justicia y que nos incita a una acción coherente en un determinado dominio. Son formas posibles de organización inteligente de la vida personal dentro del orden general.

Todas las excelencias de las que estamos hablando son estrictamente sociales: o bien son formas distintas de relacionarse con los bienes sociales por excelencia (el honor y el dinero), o bien son formas de la relación interpersonal. Al primer grupo pertenecen la liberalidad *(eleutheriótes)*, la magnificencia *(megaloprepeía)*, la magnanimidad *(megalopsykhía)*, como las más destacadas; al segundo, la serenidad *(praótes)*, la amabilidad no obsequiosa, la franqueza o veracidad, el buen humor *(eutrapelía)*, el pudor *(aidós)*.

Del examen de todas estas excelencias se desprende una impresión curiosamente dual. En la descripción de las excelencias del primer grupo aparece indudablemente una imagen ideal aristocratizante: sus rasgos básicos son la generosidad o incluso el derroche en el gasto del dinero, y la conciencia de la propia valía y del propio

honor. Los defectos paradigmáticos serían la avaricia y la humildad. Por el contrario, un examen global de las excelencias del segundo grupo lleva a una imagen, si no contradictoria, al menos notablemente distinta: aquí predomina la humanidad, la afabilidad, la igualdad en el trato, etc.

Hasta qué punto esta dualidad de valoraciones representa un rasgo propio de la personalidad de Aristóteles, es cosa que no podemos decir. Nosotros nos inclinamos más bien a encontrar en ello un rasgo cultural propio de la democracia ateniense. Recordemos, por ejemplo, cómo Pericles, en el discurso en honor de los muertos del primer año de la guerra, ha señalado como una de las características del genio ateniense la capacidad de unir el amor a la igualdad básica entre los ciudadanos con un gran aprecio del mérito individual (RODRÍGUEZ ADRADOS: 1983, pp. 216-268). No sería probablemente descaminado ver en las descripciones de *Etica de Nicómaco*, IV, la prueba de la pervivencia del mismo espíritu cien años después de que el discurso de Pericles hubiera sido pronunciado.

7.5. Justicia como trato equitativo

La justicia que interesa particularmente a Aristóteles no es la justicia integral, de la que hemos hablado en el apartado 7.2, sino la justicia parcial, a cuyo estudio va a dedicar el resto del libro V de la *Etica de Nicómaco*. A pesar de que *parcial* puede interpretarse en términos de inferioridad con respecto a *integral*, lo cierto es que la doctrina aristotélica de la justicia parcial es mucho más importante desde el punto de vista teórico que la de la integral. Como veremos en el capítulo 8, a través de esta idea de justicia intentará Aristóteles distinguir entre leyes justas e injustas; y como sólo las leyes justas pueden servir como canon para las excelencias del carácter, resulta paradójicamente que la noción de justicia parcial es supuesta en la de justicia integral. Nosotros, por tanto, nos referiremos a ella también con las expresiones *justicia en sentido estricto*, o simplemente *justicia*.

Nuestro lenguaje nos sugiere desde luego la distinción entre ambas clases de justicia. Muchas faltas morales (la fornicación, por ejemplo, o la embriaguez) no las atribuimos a la injusticia, sino a la lujuria o a la incontinencia; otras, por el contrario, sí (como el robo o el homicidio). Ello indica sin sombra de duda que hay un tipo de injusticia que no abarca todos los defectos morales (por ejemplo, la cobardía, la incontinencia, la tacañería...); por tanto, tiene que haber también un tipo de justicia que no comprenda todas las excelencias morales. Es la justicia parcial o justicia en sentido estricto.

Aristóteles encuentra difícil de definir el objeto exacto de la justicia. Sin duda la injusticia es alguna clase de daño producido a otra persona. Pero ¿qué clase de daño? Podríamos decir: en su persona o en sus bienes; pero entonces tendríamos que tomar *bienes* en un sentido muy amplio, y no sólo en el de posesiones. Aristóteles propone, no sin inseguridad, la siguiente definición:

> *La justicia parcial tiene por objeto el honor, el dinero o la seguridad, o algo que abarcara todo esto si pudiéramos designarlo con un sólo nombre, siendo su móvil el placer que resulta de la ganancia.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, V, 4)

Si no existe claridad terminológica con respecto al objeto de la justicia, no existe ninguna duda con respecto al motivo principal de la injusticia: el deseo de apoderarse de algo más allá de lo que permite una justa distribución.

La justicia integral tenía que ver con la observancia de la ley; la justicia parcial tiene que ver con el respeto de la igualdad entre los ciudadanos. Su formulación podría ser la siguiente:

> *Cuando se trata de iguales, lo bueno y lo justo es que tengan partes iguales y semejantes; pero que los iguales no las tengan iguales ni los semejantes semejantes es contrario a la naturaleza, y nada antinatural es bueno.*
>
> (*Política*, VII, 3)

Podríamos, por tanto, decir que la justicia especial consiste en el trato equitativo: quienes son iguales deben ser tratados de modo igual. Dado, sin embargo, que dos personas nunca son absolutamente iguales, se trata de ver qué tipo de igualdad es importante en cada una de las circunstancias.

7.6. La justicia, entre la igualdad y la proporción

Aristóteles introduce aquí una célebre distinción en el interior de la justicia, distinción que tendrá una larga historia y que llegará prácticamente intacta hasta nuestros días. Se trata de la distinción entre justicia conmutativa (Aristóteles la llama *correctiva*, pero preferimos usar la denominación tradicional) y justicia distributiva. Aristóteles introduce la distinción de la siguiente manera:

> *De la justicia parcial, y lo justo según ella, una especie es la que se practica en las distribuciones de honores o dinero o cualquier otra cosa que se reparta entre los que tienen parte en la comunidad política (pues en estas distribuciones uno puede tener una parte igual o no igual a la de otro* [sin que se quebrante la justicia]*) y otra especie es la que regula o corrige las relaciones contractuales entre las personas.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, V, 5)

(*Relaciones contractuales* debe entenderse aquí en un sentido muy amplio: no sólo los contratos explícitos, como la compraventa, sino también todas aquellas relaciones cuasi-contractuales que se dan entre los ciudadanos por el hecho de pertenecer voluntariamente a la misma comunidad política, como el respeto recíproco de las posesiones, del honor, de la libertad.)

Aristóteles ha puesto en relación las dos formas de justicia con las dos formas conocidas por él de igualdad matemática: la justicia conmutativa con la igualdad aritmética (entre números naturales) y la justicia distributiva con la igualdad de proporciones (entre números fraccionarios). Ello le da pie para un tratamiento

aparentemente matemático de ambas clases de justicia, que —al menos para nosotros— resulta más bien confuso. Si prescindimos de él, como podemos hacer sin pérdida de sentido, el significado de la distinción es suficientemente claro. El dominio de la justicia conmutativa es el campo de las relaciones contractuales entre los ciudadanos (con la reserva que hacíamos arriba). Desde el momento en que los ciudadanos entran libremente en un contrato, su derecho a que las cláusulas sean respetadas es completamente igual.

En estas relaciones son considerados como absolutamente iguales, porque son tomados como ciudadanos abstractos (como números) y ninguna consideración de diferencia de mérito personal debe interferir en esta igualdad de trato:

> *La justicia de las relaciones contractuales es en sí una igualdad, y lo injusto una desigualdad..., según la proporción aritmética. Lo mismo da, en efecto, que un hombre bueno haya defraudado a uno malo que uno malo haya defraudado a uno bueno, o que el adulterio haya sido cometido por un hombre bueno o malo: la ley sólo mira a la especie del daño, y trata como iguales al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado.*
>
> (*Etica de Nicómaco,* V, 7)

Otra cosa muy distinta, sin embargo, sucede cuando de lo que se trata es de la distribución de bienes sociales, tales como los honores, las retribuciones monetarias, etc. El principio de igualdad está vigente también aquí; pero no se trata de la igualdad abstracta como ciudadanos, sino de la igualdad concreta y personalmente adquirida de la excelencia y del mérito:

> *Todos están de acuerdo, en efecto, en que lo justo en las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos, si bien no coinciden todos en cuanto al mérito mismo, sino que los partidarios de la democracia lo ponen en la libertad, los de la oligarquía en la riqueza o nobleza, y los de la aristocracia en la excelencia.*
>
> (*Etica de Nicómaco,* V, 6)

Así pues, las consideraciones jurídicas del principio se prolongan en conclusiones políticas, que desarrollaremos en el capítulo inmediatamente siguiente. Recogiendo una idea ya apuntada por Platón (*Leyes*, VI, 757a 1-758a 1), distingue Aristóteles bajo el rótulo de justicia como trato equitativo (justicia parcial) dos principios distintos, que tienen valor tanto en el trato interpersonal como en la organización social correcta:

- por un lado está el principio de igualdad absoluta, de acuerdo con el cual los ciudadanos son tratados como absolutamente iguales en determinadas materias (todas aquellas que tienen que ver con los acuerdos entre individuos, o con materias asimilables a estos acuerdos);
- por otro lado está el principio de igualdad proporcional, o de distribución de acuerdo con el mérito, según el cual se asignan desigualmente a los ciudadanos, en proporción a su mérito, beneficios sociales tales como poder político, retribuciones, privilegios o prestigio. De nuevo aparece aquí la idea básica que denominaba el discurso de Pericles: conciliar la absoluta igualdad de los ciudadanos en el terreno de los derechos fundamentales con la distinta retribución que es debida a la diferencia en mérito y en excelencia.

7.7. La amistad corona a la justicia

La justicia, tal como acabamos de analizarla, va a ser el principio estructural de la comunidad política bien organizada (lo veremos en el capítulo siguiente). Juega, por tanto, un papel de primer orden en el conjunto de la filosofía moral de Aristóteles. Pero la justicia por sí sola es insuficiente. Es tan sólo un canon, una medida. Nos prescribe que debemos conceder a los demás un trato equitativo, pero no nos proporciona por sí sola una motivación para que realmente lo hagamos. Por ello, la teoría de la justicia necesita completarse con una teoría de la amistad. La amistad es la actitud del hom-

bre de aceptar a los demás en su valor real, de dejarlos coincidir con su verdadero ser.

> *Por ello justamente complementa a la justicia. En primer lugar, en cuanto nos proporciona una motivación efectiva para la justicia: si deseamos que los hombres no actúen injustamente unos con otros, basta con hacerlos amigos, pues los verdaderos amigos no cometen injusticia entre sí. Es cierto que tampoco obrarán injustamente si son justos; por tanto, la justicia y la amistad son la misma cosa o casi la misma cosa.*
>
> (*Etica de Eudermo,* VII, 1)

En segundo lugar, en cuanto nos dispone a ir más allá de la justicia estricta y a conceder al otro más de lo que en estricto derecho le corresponde. Sin la amistad entre los ciudadanos, la justicia sería insuficiente para organizar armoniosamente la comunidad política.

Este tono *político* permanece siempre presente en la doctrina aristotélica de la amistad *(philía)* y es lo que la hace un tanto extraña a nuestros oídos. Para nosotros la amistad es un sentimiento privado y subjetivo, que no tiene nada que ver con otros sentimientos que suelen ir unidos a formas institucionales de convivencia (sentimientos paterno-filiales, conyugales, etc.): si hay algo que la caracterice es la libertad, el estar al margen de la vida social organizada. Para Aristóteles, por el contrario, como en general para el griego, la amistad es la forma fundamental de toda comunidad humana. No es sólo que la palabra *philía* tenga en griego un significado más amplio que nuestra *amistad* en castellano, y que pueda designar cualquier clase de ligazón o afecto entre dos personas; es más bien que la amistad *(philía)* en su sentido más estricto está siempre implicando alguno forma de convivencia institucional, alguna forma de comunidad. Podríamos decir que la amistad en Aristóteles no pierde nunca su carácter *público,* su carácter *político.* Siempre permanece orientada y dirigida hacia la convivencia social.

No es de extrañar que la amistad aristotélica resulte para nosotros excesivamente fría. (No seguiremos a Aristóteles en todas las sutilezas de su análisis, que es verda-

deramente largo y complicado. Se encuentra en *Etica de Nicómaco*, VIII y IX.) Lejos de ser una cálida expansión del sentimiento, la amistad aristotélica tiene algo de la racionalidad y de la frialdad del deber moral. Cuando se preguntaba a Montaigne por las razones de su profunda amistad por Étienne de la Boétie, respondía sólo esto: *Porque él era él y yo era yo (Parce que c'était lui; parce que c'était moi)*. Montaigne representa aquí el punto de vista moderno. Por el contrario, la razón de la amistad verdadera (es decir, aquella que no se entabla tan sólo por el interés ni por el propio placer) es para Aristóteles siempre la excelencia *(areté)*. Sólo podemos amar verdaderamente a nuestros amigos *en cuanto* son excelentes. Si recordamos que la excelencia del carácter guarda siempre una estrecha relación con el orden social (puesto que es regulada por la ley), nos convenceremos del carácter estrictamente político de la amistad aristotélica:

> *Parece, como hemos dicho al principio, que la amistad y la justicia se refieren a las mismas cosas y se dan en las mismas personas. En efecto, en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad. Así se llaman entre sí amigos los compañeros de navegación o de campaña, y lo mismo los miembros de otras comunidades. En la medida en que participan de una comunidad hay amistad entre ellos y también justicia... Ahora bien, todas las comunidades parecen partes de la comunidad política, pues los hombres se asocian siempre con vistas a algo que les conviene y para procurarse algo de lo que se requiere para la vida, y la comunidad política parece haberse constituido en un principio, y perdurar, por causa de la conveniencia... Todas las comunidades parecen ser, pues, partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, VIII, 11)

Y a continuación establece Aristóteles un paralelismo entre las distintas formas de amistad y las formas legítimas de organización política: monarquía, aristocracia, república. (De ellas hablaremos más tarde.)

A pesar de esta relativa frialdad y de este carácter público, la amistad para Aristóteles es lo más necesario de la vida:

Sin ella nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes.

(*Etica de Nicómaco*, VIII, 1)

La amistad aparece así como contrapeso al ideal de *autarquía* y al profundo individualismo que caracteriza a los griegos entre todos los pueblos de la antigüedad. La amistad es ante todo el sentimiento de pertenencia a una comunidad (aunque sea una comunidad de dos). Incluso la comunidad política suprema, la ciudad, se concibe más como formada por grupos de amistad que como individuos abstractos ligados por lazos de conveniencia. Poco entenderemos de toda la doctrina moral de Aristóteles, y en especial de su doctrina de la justicia y de la amistad, si no intentamos representarnos ese profundo sentimiento de comunidad, que constituye el suelo en el que puede crecer la felicidad individual y la solidaridad con los demás.

El hombre y el ciudadano

8.1. «Politique, d'abord»

La consigna que Maurras daba a la juventud francesa: *¡Política ante todo!*, hubiera agradado a Aristóteles. En efecto, desde el principio de la *Etica de Nicómaco* ha insistido en que el bien supremo del hombre, la felicidad, no puede alcanzarse sino dentro de un orden social adecuado. La investigación de cuál sea ese orden es una tarea de la filosofía política. Se trata de una tarea prominente, la más alta dentro de la filosofía práctica; y ello no sólo porque engloba los afanes de otras disciplinas prácticas, incluida la ética, sino también porque su objeto, el bien común, es en algún sentido más precioso que el bien de cada individuo:

> *puesto que la filosofía política se sirve de las demás disciplinas prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, su objeto comprenderá el de las demás disciplinas. Podemos, pues, decir ese objeto será el verdadero bien humano; pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande*

y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad. Procurar ese bien a una sola persona es ya ciertamente algo deseable; pero procurárselo a un pueblo y a una ciudad es algo mucho más noble y más divino.

(*Etica de Nicómaco,* I, 1)

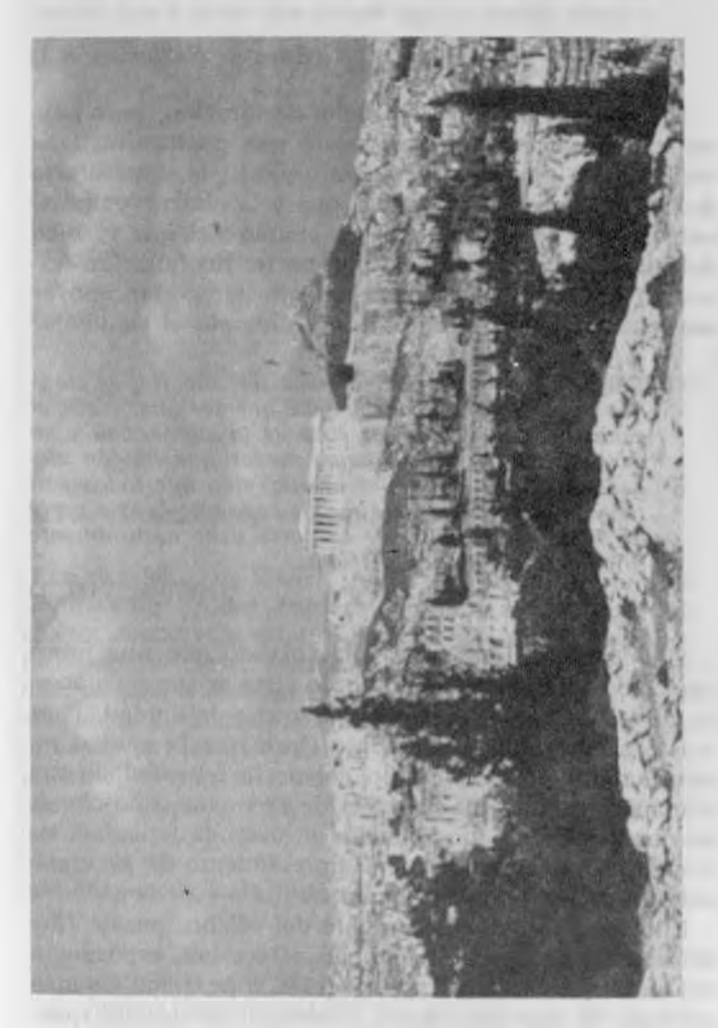
Se trata sin duda de una bella declaración; pero conviene precisar su sentido, puesto que puede prestarse fácilmente a una interpretación organicista y totalitaria de las relaciones entre la persona y la ciudad, como si existiera un bien propio de la ciudad del que el bien del individuo no fuera sino una parte. No faltarían textos aristotélicos que a primera vista parecerían apoyar esa interpretación. Leamos como ejemplo el siguiente:

Puesto que toda ciudad tiene un solo fin, es claro que también la educación tiene que ser una, y que el cuidado de ella debe ser cosa de la comunidad y no privada... Pues no hay que pensar que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino que todos pertenecen a la ciudad, puesto que cada uno es una parte de ella, y el cuidado de la parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo.

(*Política,* VIII, 1)

Sin embargo, nada sería más errado que una interpretación totalitaria del punto de vista aristotélico acerca de las relaciones entre la persona y la ciudad. Para Aristóteles, está perfectamente claro que la ciudad no tiene un fin propio distinto del de la felicidad de sus ciudadanos. Su único fin es el de crear las condiciones en que sus ciudadanos puedan alcanzar la felicidad, en el sentido explicado de pleno florecimiento de las capacidades de la naturaleza humana.

Ello se desprende claramente del célebre pasaje (*Política*: I, 2) en el que Aristóteles ofrece una explicación del origen de la ciudad (no se trata, a pesar de las apariencias, de una explicación histórica). Aristóteles quiere mostrar que la ciudad es un medio indispensable para que pueda alcanzarse el bien supremo del hombre: la felicidad, la autarquía. Otras asociaciones (la de hom-



La Acrópolis en la actualidad.

bre y mujer, por un lado; la de señor y trabajador, por el otro) pueden proveer a la subsistencia física del individuo y de la especie; tan sólo la ciudad puede proporcionar los medios adecuados para una existencia verdaderamente humana. Una existencia, esto es, en la que la adquisición de las excelencias del espíritu vaya normalmente acompañada del disfrute de aquellos placeres que son su consecuencia natural. En este sentido, y aunque ciertamente posterior en el tiempo, la ciudad debe considerarse anterior a y más natural que el hogar o la aldea.

La tarea de la filosofía política consistirá, por tanto, en desvelar qué condiciones sociales son las más adecuadas para que el mayor número posible de ciudadanos pueda alcanzar o acercarse al máximo a la felicidad. Las más importantes de esas condiciones son las leyes, que se encargan en primer lugar de que la educación de los jóvenes tenga la orientación correcta y después de que esa orientación no cambie para mal en la edad adulta (*Etica de Nicómaco*, X, 1). La filosofía política tendrá, por tanto, que ocuparse de las leyes y de su relación, positiva o negativa, con el logro de la felicidad. Finalmente, y dado que las leyes se inscriben en constituciones *(politeía)* o regímenes políticos, será necesario preguntarnos por la justicia o injusticia de tales regímenes: esto es, por su adecuación o falta de adecuación para promover el bien de sus ciudadanos.

Tal es aproximadamente el orden que seguiremos en nuestra exposición. No es necesario destacar que no podemos presentar más que un ligero esbozo de las ideas que Aristóteles desarrolla en su *Política*. Dada la limitación de este objetivo, no creemos necesario entrar en las difíciles cuestiones cronológicas y textuales que este escrito presenta. Baste decir que, a diferencia de la *Etica de Nicómaco*, la *Política* no es un escrito unitario, sino probablemente la reunión (por el editor póstumo de la obra aristotélica) de hasta cinco pequeños tratados de diferentes épocas y de temáticas también parcialmente diferentes. En nuestra exposición nos limitaremos a aquellas doctrinas que están suficientemente acreditadas como centrales al pensamiento político de Aristóteles.

8.2. Un gran tema: la ley

En el capítulo inmediatamente anterior (apartado 7.2) veíamos como, según Aristóteles, la ley *(nómos)* era el canon de las excelencias del carácter. Las excelencias morales deben ajustarse a la ley. Acostumbrados como estamos a distinguir entre el orden de lo legal y el orden de lo moral, se nos hace difícil admitir este papel tan desmesurado que Aristóteles atribuye a la ley. ¿Está predicando Aristóteles un conformismo absoluto? ¿Acaso no se da cuenta de que las leyes son variables en las distintas ciudades? ¿Significará esto que también las excelencias son variables? Y por lo que toca a la justicia, ¿no es cierto que muchas leyes son elaboradas con vistas al bien de unos pocos ciudadanos, y no del bien común? ¿No significa esto que tales leyes son injustas (en el sentido de la justicia especial: es decir, no equitativas? ¿Cómo puede una ley injusta ser el canon de la excelencia del carácter?

Son desde luego muchas preguntas, pero aún pueden aumentarse con otra, más fundamental: ¿no será que Aristóteles, al hablar de la ley como canon de la excelencia, no se refiere a las leyes positivas, que son variables de ciudad a ciudad, sino a la ley moral, que es inmutable y común a todos? Si es así, todas las anteriores dificultades quedan resueltas de un plumazo.

Esta solución tan sencilla nos está, por desgracia, vedada. Aristóteles no establece en ninguna parte una distinción clara entre una ley moral, común y universal, y unas leyes positivas, variables y particulares. Por otra parte, resulta evidente que la ley de la que habla Aristóteles en *Etica de Nicómaco*, V, 2, es la ley positiva de la ciudad. Basta leer estas líneas:

> *las leyes decretan sobre el dominio entero de la existencia. Y al hacerlo así se orientan bien al provecho común de todos los ciudadanos, bien sólo al de los nobles, bien al del grupo que está en el poder (sea por su excelencia personal o por cualquier otra razón).*
>
> (1129b, 14-17)

¿Cómo es posible decir que leyes redactadas en provecho de unos pocos son el canon y medida de la excelencia, esto es, de lo que es bueno y malo?

Es difícil negar que la postura de Aristóteles frente a la ley es ambigua. Por un lado, tiene el sentimiento de que toda ley, por el hecho de serlo, es correcta y digna de respeto. Por otro lado, sabe perfectamente que las leyes son creaciones humanas y que muchas veces reflejan los intereses de quienes han tenido el poder para promulgarlas y hacerlas obedecer. Sin embargo, se niega a resolver la cuestión argumentando que la palabra es equívoca y que bajo esta denominación circulan dos cosas completamente distintas: la ley moral y la ley positiva.

8.2.1. La postura ambigua del griego ante la ley

Sería injusto para con Aristóteles no desvelar que su ambigüedad en este punto no es peculiar suya, sino que es un reflejo de la ambigüedad del hombre griego de este período (siglos V y IV a. C.) ante el fenómeno de la ley.

En efecto, durante el siglo VI a. C. la idea de ley va siendo reconocida entre los griegos como la clave de bóveda de todo el edificio político y social. Aureolada al principio de un respeto religioso que le proviene de sus orígenes míticos (pues la ley es al principio el decreto que regula la distribución del mundo entre los dioses, y, por tanto, la ley divina que rige el acontecer cósmico), es muy pronto desvelada en sus demasiado humanos avatares. Pero este desvelamiento no ha llevado a la pérdida de la fe en el carácter sagrado de la ley, sino a la melancólica constatación de que las leyes no siempre están a la altura de su misión.

Esta traslación de legitimidad, según la cual las leyes escritas, convencionales y reconocidas como tales se benefician no obstante del prestigio sagrado de las antiguas leyes, ha sido muy bien subrayado por G. Glotz (1976, pp. 146-152). Glotz señala en particular la existencia de la misma ambigüedad frente a la ley que encontrábamos en Aristóteles:

Cuando intentamos representarnos lo que fue esta idea de la ley en la época clásica, quedamos atónitos al encontrar en ella una singular contradicción. La ley aparece bajo un doble aspecto: es una cosa santa e inmutable; es una obra humana (laica, diríamos nosotros) y, por tanto, sujeta al cambio. Se puede, gracias al análisis, distinguir estas dos concepciones y entonces parecen inconciliables; en realidad se confunden, bien o mal, en la práctica cotidiana.

Dicho de otro modo: el griego de esta época percibe claramente el carácter convencional y humano de las leyes. Sabe que son buenas o malas según la constitución de la ciudad, y que permanecen siempre incompletas e imperfectas. Y sin embargo aplica a esas *mismas leyes* las ideas de grandeza moral y de majestad sobrehumana que iban ligadas con las leyes religiosas.

8.2.2. Naturaleza y convención en la ley

No es sorprendente que Aristóteles no haya acertado a eliminar esta ambigüedad, sino que la haya trasladado al interior mismo de la ley (AUBENQUE: 1980). En efecto, (señala Aristóteles en *Etica de Nicómaco*, V, 10), dentro de la misma ley existe un elemento natural *(physikón)* y otro convencional *(nomikón)*. Normalmente se define lo *natural* como lo inmutable, lo que en todas partes tiene la misma fuerza, mientras que por *convencional* se entiende aquello que varía de un lugar a otro, y que —sin ninguna necesidad lógica— es elegido como concreción de lo natural. Aristóteles rechaza esta distinción, puesto que equivaldría a eliminar lo natural. Para él nada hay natural, en el sentido de absolutamente inmutable; y sin embargo puede hablarse de un elemento natural en la ley:

para nosotros, los hombres, hay algo que es justo por naturaleza. Aunque no hay nada que no sea mudable, sin embargo hay algo que es justo por naturaleza y algo que no lo es [sino por convención].

La distinción entre ambos no es, pues, como la que puede existir entre dos partes de un código; y sin em-

bargo no debe ser difícil distinguir entre lo que es natural y lo que no lo es.

Aristóteles parece pensar en lo natural de la ley no como un núcleo irreductible de leyes, sino más bien como una tendencia vagamente reconocible, pero incapaz de ser concretada en preceptos concretos, que busca acomodarse constantemente a las circunstancias concretas y transformarse entonces en leyes. Como dice P. Aubenque (1980, p. 155):

> *No basta con decir... que el derecho positivo particulariza cuanto hay de demasiado general en el derecho natural; es preciso añadir que el derecho natural mismo se particulariza para acomodarse a la diversidad de la naturaleza.*
>
> *Podemos, por tanto, hablar de derecho natural en Aritóteles si por tal se entiende una norma inmanente que inspira en su diversidad la realidad de los derechos positivos.*
>
> (*Ibid.*, p. 156)

Resultará entonces posible trazar una distinción entre leyes justas e injustas. Como veremos más adelante, pero podemos adelantar desde ahora, esa *norma inmanente* que busca particularizarse y en la cual consiste el derecho natural no es otra cosa sino la tendencia a la igualdad de derechos *(isonomía)* y al trato equitativo. Cuando esa tendencia es desviada no por los intereses de todos los ciudadanos, sino por los de un grupo, tenemos un ejemplo de ley injusta. Ello sucede desde luego en todos aquellos regímenes políticos cuya constitución no está orientada única y exclusivamente al bien común. En tales regímenes, las leyes aparecerán normalmente desviadas de su finalidad natural. Es por tanto necesaria una discusión sobre cuáles regímenes políticos tienen al menos la probabilidad de orientarse al bien común.

8.2.3. La ley y la sabiduría práctica

Podemos ahora volver a tomar la discusión que habíamos comenzado en el capítulo anterior (aparta-

do 7.2.) acerca de la ley como canon de la excelencia moral. Veíamos como no existía contradicción entre esta doctrina y la de la sabiduría práctica como fijadora del punto medio en que consistía la excelencia: la contradicción se evitaba desde el momento en que caíamos en la cuenta del común origen de la ley y de la sabiduría práctica. Ambas, en efecto, son manifestaciones de la razón calculadora *(lógos)* en cuanto se aplica a hallar los caminos para realizar el bien humano (esto es, en su función de sabiduría práctica). También la ley es un producto de la sabiduría práctica, trabajando ahora no sobre los sentimientos del hombre individual (función individual de la sabiduría práctica), sino sobre los de todos los ciudadanos (función política) por medio de la legislación.

Con ello, sin embargo, no quedan totalmente aclaradas las relaciones entre las funciones individual y política-legisladora de la sabiduría práctica. En el aspecto individual la sabiduría práctica hace algo más que reconocer y aplicar la ley. En efecto, la ley es el canon de la excelencia moral, pero se trata de un canon excesivamente rígido por el hecho mismo de su universalidad. Por muy completa que pretenda ser una ley, siempre quedará un hueco entre sus disposiciones y los casos particulares, un hueco que no puede ser ya llenado por otra ley, sino por algo funcionalmente distinto, que Aristóteles llama *epieikeía* y que se traduce generalmente por *equidad*:

> *Por tanto, cuando la ley se expresa universalmente y acontece en relación con ello algo que queda fuera de la formulación universal, entonces es plenamente correcto, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido. Por eso lo equitativo es justo, y mejor que algún tipo de justicia; no que la justicia absoluta, pero sí que el error producido por su carácter absoluto.*
>
> (*Etica de Nicómaco*, V, 14)

Podemos razonablemente sugerir que la sabiduría práctica, al intentar establecer aquel punto medio en

relación con nosotros mismos en que consiste la excelencia del carácter, está realizando una tarea semejante a la que, en el campo político, lleva a cabo la equidad: dar una forma concreta y definitiva a la ley general. La ley, por lo tanto, no sustituye a la sabiduría práctica individual en su tarea de acomodar el criterio general a las circunstancias individuales.

8.3. Justicia política como equidad en el trato

Hemos visto a grandes rasgos la doctrina aristotélica de la ley. De ella se deduce una conclusión muy importante: la ley es un instrumento, no una finalidad en sí:

> *Esto significa... que Aristóteles rehúsa absolutizar el reino de la ley. La ley no es un fin, sino un medio. Prolongando las intenciones de la naturaleza, tiene como fin la armonía de la comunidad política, que es ella misma la condición del cumplimiento del hombre.*
>
> (P. AUBENQUE: 1980, p. 157)

Decir que es un instrumento quiere decir que puede emplearse bien o mal, en el sentido de la armonía de la comunidad política o en el sentido de su destrucción.

Para Aristóteles resulta evidente que la ley sólo cumple su función de fomentar la armonía política cuando se utiliza como un instrumento para la realización de la justicia. No, evidentemente, la justicia integral que —como vimos— supone ya la ley constituida, sino la justicia especial o trato equitativo. Aristóteles llama *justicia política* a la extensión de este principio de trato equitativo a toda la comunidad política; en otras palabras, a la extensión de la justicia especial desde el trato interpersonal a la conformación de la ciudad:

> *No debemos olvidar que lo que buscamos no es sólo la justicia sin más, sino la justicia política. Esta existe entre personas que participan de una vida común para*

hacer posible la autarquía, personas libres e iguales (ya proporcional, ya aritméticamente).

(*Etica de Nicómaco*, V, 10)

El obstáculo principal para que la justicia política se realice es desde luego la usurpación del poder político por quienes lo utilizarán después en su propio beneficio. Con ello se quebranta la igualdad en el trato y se destruye el fundamento de la armonía social:

Por ello no permitimos que nos gobierne un hombre, sino la razón (lógos); *pues aquél lo haría en su propio interés y se transformaríaen tirano. El gobernante es el guardián de la justicia; y si lo es de la justicia, también lo es de la igualdad.*

(*Etica de Nicómaco*, V, 10)

Aristóteles ha insistido frecuentemente en la importancia de este principio de equidad en el trato como fundamento de la armonía social y como principio básico de legislación. Juzgado con nuestros estándares, el principio es evidentemente defectivo. Su naturaleza es meramente formal, puesto que mantiene tan sólo que hay que tratar de un modo igual a aquellos que, en los aspectos relevantes para el caso, son iguales. Como no añade ningún criterio de igualdad, puede ser aplicado prácticamente en cualquier sentido. Por ello es perfectamente compatible con grandes dosis de desigualdad efectiva, como veremos en el apartado siguiente, con tal de que se le añada un criterio adecuado para estimar la igualdad o desigualdad.

Pero quizá sería demasiado el pedir a Aristóteles (o a cualquier otro filósofo) que estableciera un principio cuya aplicación garantizara para siempre el reino de la justicia. Por lo demás, ello sería contrario a los propósitos de Aristóteles, que son siempre pragmáticos y ligados a las preocupaciones de su tiempo. El principio de igualdad de trato (o de *isonomía*, como también puede llamárselo) no se formula en el vacío, sino sobre ciertos presupuestos, como el de la inferioridad natural de la mujer y de ciertas clases de hombres (los esclavos, los bárbaros), así como el de la aproximada igualdad de los

ciudadanos varones. Sobre estos presupuestos, la aplicación del principio puede, por ejemplo, hacer aconsejables fórmulas de distribución del poder de acuerdo con las cuales quedarían excluidas del poder político todas las personas inferiores *por naturaleza* (las mujeres y los esclavos), y se instrumentaría, por el contrario, una moderada participación en el poder de los ciudadanos varones, turnándose en él si es preciso de una manera sistemática aun a riesgo de perder la eficacia que la permanencia en el cargo trae consigo (*Política*, II, 2).

No hay que ver en ello, sin embargo, una defensa del derecho a la participación política como un derecho inalienable, o algo semejante, Aristóteles no es un teórico de la democracia, ni siquiera limitada a los ciudadanos varones. La propuesta mencionada estaría de acuerdo sin duda con la ley natural (en el sentido arriba mencionado); pero la ley natural no es inmutable, y en otras circunstancias estarían también de acuerdo con ella propuestas más restrictivas. Así, en *Política*, VII, 9, Aristóteles propone que queden excluidos de la participación efectiva en el poder político los artesanos y los mercaderes (pues tales formas de vida carecen de nobleza y de excelencia), así como los labradores, que carecen del ocio suficiente para poder cultivar la excelencia política. Del mismo modo, en *Política*, VII, 9, defiende Aristóteles el derecho a mandar de la persona excelente:

> *Siempre que un individuo sea superior en excelencia y en capacidad para realizar las mejores acciones, será noble seguirle y justo obedecerle.*

8.4. Trato equitativo e ideología

Como hemos visto, Aristóteles considera compatible su principio de justicia o equidad en el trato con la existencia de notables desigualdades sociales. Lo único que se necesita para justificar esas desigualdades es mostrar que existen razones *en la misma naturaleza* de las personas desigualmente tratadas que explican ese

trato diferencial. Cada persona debe ser tratada de acuerdo con su peculiaridad.

Aristóteles pone además un principio adicional que pocas veces es tenido en cuenta. El trato diferencial aplicado a personas inferiores no debe olvidar nunca su condición de persona. Dicho de una manera menos genérica: no debe justificarse tan sólo por razón de su inferioridad, sino también en términos de su *propio beneficio*. Por ejemplo, para los esclavos que lo son por naturaleza (es decir, que —en el concepto de Aristóteles— son notablemente inferiores al menos desde el punto de vista mental al hombre libre) la esclavitud es algo a la vez justo y conveniente (porque serían incapaces de gobernarse a sí mismos). De igual manera, es justo y conveniente para la mujer (que, a diferencia del esclavo, posee la capacidad de dirigirse así misma, pero sólo la posee en pequeño grado) el estar sometidá a su marido.

Nosotros, por supuesto, no vemos en toda esta construcción teórica más que una justificación ideológica de una situación existente de injusticia. Y ello con toda razón: no existen desigualdades fácticas (con respecto a capacidades mentales) que justifiquen un trato desigual de hombres y mujeres, de libres y esclavos. (Prescindimos de la cuestión, para encontrar a Aristóteles en su mismo terreno, de si la existencia de una importante diferencia fáctica en las dotes mentales justificaría un trato desigual de las personas inferiores: la limitación de los derechos políticos, por ejemplo.) Lo que nos llama la atención, en un autor tan perspicaz por otra parte como Aristóteles, es la facilidad con que admite las *pruebas* de la inferioridad mental de la mujer o del esclavo. Para hablar con mayor precisión, no existen pruebas, sino reestablecimiento en otras palabras de las definiciones sociales establecidas:

> *En todos ellos* [libre y esclavo, varón y hembra, adulto y niño] *existen todas las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta.*
>
> (*Política*, I, 13)

Todos ellos son personas, sin duda, y en cuanto tales son capaces de poseer algunas excelencias del carácter. Estas excelencias del carácter, sin embargo, son cualitativamente distintas (e inferiores) a las del varón; y en todo caso sólo él puede poseer la excelencia más elevada, la excelencia *directora* por antonomasia: la sabiduría práctica. El que un autor tan sagaz como Aristóteles no haya sido capaz de percibir la insuficiencia de tales *pruebas* no puede por menos de provocar melancólicas reflexiones sobre la capacidad de la mente para escapar de la jaula de hierro de los propios prejuicios culturales.

Si en el caso de la mujer y del esclavo nos encontramos con una inferioridad *natural*, entre los hombres libres la principal diferencia es la diferencia adquirida (aunque quizá con base natural), puesto que —como vimos— la excelencia es siempre una cosa conquistada. Por ello, evidentemente, las distancias son siempre menores que en el caso de los inferiores *por naturaleza*. Sin embargo, existen realmente, y no deberían dejar de tener consecuencias en el reparto de poder. Ya vimos cómo Aristóteles combinaba en su doctrina de la justicia la exigencia de una igualdad absoluta *(aritmética)* basada en la posesión de la ciudadanía plena con la posibilidad de una distribución proporcional *(geométrica)* basada en el mérito. No es, pues, injustificado, sino al contrario, que se retribuya el mayor mérito del ciudadano con una mayor participación en el poder político. La monarquía y la aristocracia, cuando están basadas realmente en la excelencia, son formas más legítimas que la república *(politeia)*, puesto que combinan mejor los principios de igualdad y de proporcionalidad.

8.5. La relatividad de las formas de gobierno

Como era de esperar después de lo anteriormente dicho, Aristóteles se muestra completamente pragmático a la hora de discutir las formas de gobierno. El principio de justicia o de equidad en el trato no nos per-

mite decidir tajantemente entre las tres formas citadas (monarquía, aristocracia y república), puesto que las tres incorporan suficientemente el principio. Por otro lado, la mayor legitimidad teórica de formas como la monarquía y la aristocracia quedan suficientemente contrapesadas por sus mayores dificultades prácticas.

A Aristóteles, por tanto, no le parece que se infrinja el principio de justicia por el hecho de que la participación de los ciudadanos en el poder político sea desigual. Ciertamente, el ciudadano se define por la capacidad para participar en el poder deliberativo y judicial de la comunidad política. Pero al mismo tiempo resulta obvio que no todos quienes poseen esta capacidad legal poseen la excelencia de la inteligencia y del carácter suficientes para participar en el poder de una manera eficiente. (Ya vimos como, basándose en ello, Aristóteles proponía excluir del número de los ciudadanos a artesanos, comerciantes y labradores.) Por otro lado, es también justo que mande quien posea mayor excelencia: y esto justifica los regímenes monárquicos y aristocráticos, cuando quienes gobiernan en ellos son de veras destacados moralmente.

¿Hay aún otro principio que deberían observar los regímenes políticos para ser considerados justos? Sí, lo hay, y es más importante que el de la igualdad en la distribución del poder. Dice Aristóteles:

> *Es, por tanto, evidente que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia estrictamente dicha, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.*
>
> (*Política*, III, 6)

En realidad no se trata de un nuevo principio, sino del mismo principio de justicia, pero no ya aplicado a la distribución del poder entre pocos o muchos ciudadanos, sino al uso mismo del poder para beneficio de unos pocos o de todos. Pues lo justo es que la acción de gobierno se orienta hacia el mayor bien de todos (cada uno según sus propias posibilidades de felicidad

y dicha). Cuando esto no se produce sino que se orienta en el beneficio mismo de los gobernantes, se produce una perversión, del sentido de la ley y, por tanto, de la justicia:

> *El que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y de la razón, mientras que el que defiende el gobierno* [absoluto e ilimitado] *de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores de los hombres. La ley es, por consiguiente, razón sin apetito.*
>
> (*Política*, III, 16)

Es bien sabido que Aristóteles señala tres formas políticas que quebrantan este principio del bien común:

> *Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, la democracia de la república. La tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía busca el de los ricos, y la democracia el de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad.*
>
> (*Política*, III, 7)

En estas tres formas pervertidas de organización política lo importante no es la distribución del poder, sino la división previa de los ciudadanos por razón de su riqueza. El número de gobernantes tiene aquí poca importancia: la oligarquía es el gobierno en favor de la riqueza; la democracia, en favor de la pobreza (*Política*, III, 8.

Si Aristóteles se inclina teóricamente por el gobierno de los *mejores*, no deja de percibir que la participación de la masa de los ciudadanos en el ejercicio del poder tiene sus ventajas, y no sólo de orden pragmático, sino también de orden teórico:

> *La idea de que la masa debe ejercer la soberanía más bien que aquellos que, aunque mejores, son pocos..., podría tener algo de verdad. En efecto, es muy posible que, aunque cada miembro de la masa sea*

una persona mediocre, todos juntos resulten, sin embargo, superiores a aquéllos... Como son muchos, cada uno tiene una parte de excelencia y de sabiduría práctica, y reunidos, viene a ser la multitud como un solo hombre con muchos pies, muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia.

(*Política*: III, 11)

Un régimen de democracia moderada, sobre todo si se le mezclan elementos aristocráticos, puede quizá no resultar el mejor régimen político en teoría; pero es el que menos presupuestos establece acerca de la excelencia de sus gobernantes, y es también, como sin duda muestra la gloriosa historia de Atenas, el más alejado de los peligros de la tiranía.

Apéndice

1. **Texto comentado:**

   A) **Texto:**
   ARISTÓTELES: *Etica de Nicómaco*

   B) **Comentario del texto**

2. **Textos y guiones para su análisis:**

   A) **Texto 1:**
   ARISTÓTELES: *Metafísica*
   Cuestiones

   B) **Texto 2:**
   ARISTÓTELES: *Metafísica*
   Cuestiones

   C) **Texto 3:**
   ARISTÓTELES: *Acerca del Alma*
   Cuestiones

   D) **Texto 4:**
   ARISTÓTELES: *Física*
   Cuestiones

1. Texto comentado

A) Texto

Hemos visto que quien quebranta las leyes es injusto y que quien las observa es justo. Ello equivale a decir que todo lo legal es bajo cierto aspecto algo justo. Legal es todo aquello que ha sido estipulado por un acto legislativo, y cada una de esas estipulaciones son, como decimos, justas. Ahora bien, las leyes decretan sobre el dominio entero de la existencia. Y al hacerlo así se orientan bien al provecho común de todos los ciudadanos, bien sólo al de los nobles, bien al del grupo que está en el poder (sea por su excelencia personal o por cualquier otra razón). Designamos, por tanto, como justo en un sentido [a saber, en el sentido de la justicia *integral*] *aquel modo de actuar que tiene como objetivo el producir y conservar para la comunidad la felicidad, así como sus elementos componentes.*

La ley nos ordena en efecto comportarnos como un hombre valiente, es decir, no abandonar nuestro puesto en la batalla, no huir ni arrojar las armas; como un hombre temperado, es decir, no cometer adulterio ni comportarse insolentemente; como un hombre sereno, es decir, no golpear o calumniar a los demás. Del mismo modo se comporta la ley con respecto a las otras formas de excelencia o de bajeza moral: las unas las ordena y las otras las prohíbe. Y ello correctamente, cuando la ley ha sido correctamente establecida; pero cuando ha sido establecida arbitrariamente, sus resultados son menos satisfactorios.

La justicia en este sentido es ciertamente la excelencia más perfecta, aunque no sin restricción alguna, sino en relación con los demás. Por ello la justicia es considerada a menudo como la más excelsa de las excelencias, y ni la estrella de la tarde ni la de la mañana son tan maravillosas; y decimos también, con el proverbio: En la justicia se dan juntas todas las excelencias. Es, pues, en un sentido muy especial excelencia perfecta porque es la aplicación inmediata de la excelencia perfecta. Y es perfecta porque quien la posee puede realizar esa excelencia no sólo en sí mismo, sino también en relación a otras personas.

(ARISTÓTELES: *Etica de Nicómaco*, V, 3)

B) Comentario del texto

- Hemos elegido este texto porque nos sirve muy bien para introducirnos en lo que podríamos llamar el *horizonte espiritual* de Aristóteles. Toda teoría ética se mueve siempre en un mundo de interpretaciones del mundo y de valoraciones que son anteriores a ella y que el autor generalmente comparte, quizá con algunas reservas, con sus contemporáneos. A esto es lo que llamamos *horizonte espiritual.* Como para el autor mismo es algo obvio e incuestionado, no lo expone explícitamente en su obra. (Le falta la perspectiva, que sólo puede dar el posterior desarrollo histórico, para contemplarse a sí mismo y a sus creencias como algo objetivo, como algo separado.) Por tanto, tenemos que deducir esos presupuestos de textos en los que aparentemente se habla de otras cosas. Este esfuerzo por descubrir el trasfondo espiritual de un texto es la verdadera inteligencia histórica. No tiene ninguna utilidad el intentar aplicar, por ejemplo, tal o cual doctrina ética de Aristóteles a nuestro tiempo si primero no sabemos qué significaba verdaderamente para él; es decir, cuáles eran los presupuestos de los que partía.

- El núcleo de la argumentación de Aristóteles en este texto es la identificación de lo *legal (nómimon)* con lo justo *(díkaion)* en uno de sus sentidos (sabemos que hay otro sentido de justo, a saber, el de la jus-

ticia especial o estricta). Veremos cómo esta identificación no es una peculiaridad de Aristóteles, sino que es ampliamente compartida por sus contemporáneos. Para nuestros oídos, sin embargo, contiene una notable disonancia. Nosotros no estamos acostumbrados a identificar lo legal con lo justo: contraponemos, por ejemplo, lo legal a lo moral. Podemos sospechar entonces que para Aristóteles *ley* no significa lo mismo que para nosotros. Aunque pueda quizá significar lo mismo en el sentido lógico-referencial (es decir, que Aristóteles aplicaría la palabra *ley* a los mismos objetos que nosotros, por ejemplo, a las decisiones de la asamblea del pueblo), ello no quiere decir que tenga el mismo significado global. En efecto, en Aristóteles el concepto de ley tiene unas connotaciones que para nosotros ha perdido casi completamente. Nosotros tendemos a pensar que las leyes son el resultado, más o menos conciliador, del choque de los intereses sociales organizados. Una ley es tanto mejor cuanto más grupos de intereses acierte a conciliar sin perder toda su eficacia con respecto al objetivo para el que se redacta. (Hasta hemos institucionalizado los mecanismos para representar esos intereses: los *lobbies* o *corridors of power*.) Aristóteles y los griegos de su época, como hemos visto en el texto, no ignoraban ese aspecto humano, demasiado humano, de la ley: era precisamente uno de los *Leitmotive* de los sofistas. Pero Aristóteles al menos une con este punto de vista sociológico un punto de vista metafísico: la ley es también, debiera serlo al menos, una emanación de la razón *(lógos)* a través de la sabiduría práctica. Ahora bien, la razón tiene una función más amplia que la de establecer la concordia de intereses (aunque también tiene ésta). Esta función más amplia podría describirse como la del establecimiento, o reestablecimiento, del orden natural en la sociedad. Como parte del mundo terrestre, la sociedad está sometida al dominio de la casualidad *(tykhé)* y, por tanto, al peligro del caos. Es tarea de la razón a través de la sabiduría práctica eliminar ese peligro por medio de la ley (en el terreno social) y por medio de la decisión moral (en el terreno individual). Al obrar así, la razón

instaura, por así decir, el orden cósmico en nuestro mundo terrestre (en una medida siempre incompleta, desde luego).

- Ello explica que Aristóteles hable de la ley en un *tono* distinto al nuestro. Para nosotros, *ley* tiene un sentido simplemente descriptivo, es un fenómeno social, sobre cuyo valor moral nada está dicho por reconocerle la categoría de ley. Por el contrario, la palabra *ley* para Aristóteles tiene un contenido claramente valorativo. La ley, de por sí, es algo justo y bueno. Naturalmente, Aristóteles sabe que hay leyes injustas y malas. Pero ello hace tan poco daño a la idea de ley como el hecho de que haya triángulos mal dibujados a la idea de triángulo.

- Nos hemos extendido en estas consideraciones previas porque no están explícitamente en el texto, pero es necesario conocerlas para entender el texto. (Nuestra lectura de los textos filosóficos fracasa frecuentemente porque no tenemos en cuenta este trasfondo histórico-cultural). Ahora podemos volvernos ya al texto mismo.

  Lo hemos dividido, incluso tipográficamente, en tres partes o tres párrafos. Los caracterizaremos rápidamente y después los examinaremos con más detalle. El primer párrafo presenta la identidad básica de la legalidad y la justicia: parte para ello de un hecho lingüístico, para corroborarlo por un examen conceptual de la noción de ley.

  El segundo párrafo ilustra, por medio de ejemplos, cómo es posible llamar *justas* (en cuanto obedecen a la ley) a las acciones que proceden de cualquiera de las excelencias del carácter.

  Finalmente, el tercer párrafo pasa a subrayar que la justicia integral es la más perfecta de las excelencias, y ello en dos sentidos: en cuanto engloba todas las demás y en cuanto (a través de la ley) tiene una relación positiva con nuestros conciudadanos.

- Aristóteles empieza por establecer, por una referencia a líneas anteriores, el acuerdo verbal general sobre

la coincidencia entre *justicia* y *observancia de la ley*, *injusticia* y *quebrantamiento de la ley*. Tenemos testimonios de ese acuerdo conceptual. (Cfr. por ejemplo en *La república* de Platón, 339 b 7, 359 a 4...). Podría formularse del modo siguiente: *quien quebranta las leyes es injusto, quien las observa es justo.*

De este acuerdo verbal se pasa, por una leve precisión lógica, a lo siguiente: *No la ley propiamente, sino lo legislado en ella es lo justo.* Qúien esté de acuerdo en que observar la ley es un comportamiento justo, tiene que estarlo en que lo prescrito por la ley es ello mismo justo. Puede parecer una simple triquiñuela verbal, pero no lo es. Muchos filósofos de tendencia positivista objetarían a esta proposición: *la ley es justa, porque lo dispuesto en ella es justo;* dirían más bien: *lo dispuesto en la ley es justo porque la ley es justa* (esto es, aprobada de acuerdo con las previsiones constitucionales). Aristóteles, por supuesto, está muy lejado de esta concepción positivista: para él una ley sólo es justa cuando ordena lo que es justo.

- Pero, ¿qué es lo justo? Obviamente, *aquel modo de actuar que tiene como objetivo el producir y conservar para la comunidad la felicidad, así como sus elementos competentes.* Cuáles sean estos elementos componentes de la felicidad, lo podemos leer en *Retórica*, I, 5:

> *Partes de la felicidad son la nobleza, los muchos amigos, los amigos buenos, la riqueza, los hijos buenos, los muchos hijos, la buena vejez, y además, las virtudes corporales, como la salud, la belleza, el vigor, la estatura, la fuerza para la lucha; la fama, el honor, la buena suerte, la excelencia del carácter.*
>
> *El acento del párrafo va naturalmente en las palabras para la comunidad: no sería justo el comportamiento que buscara todo esto para sí solo, a expensas de la comunidad.*

- ¿Qué sentido tiene entonces la observación anterior, de que las leyes

se orientan bien al provecho común de todos los ciudadanos, bien sólo al de los nobles, bien al del grupo que está en el poder.

¿Quiere decir simplemente que una ley no puede, para ser considerada como tal, orientarse hacia el bien de un único individuo, sino que debe orientarse al bien de un grupo? ¿O bien algo parecido a esto: «aunque las leyes de hecho pueden orientarse hacia el bien de grupos particulares, sólo pueden considerarse justas las que se orientan al bien de toda la comunidad»? Aunque ambas lecturas son posibles, nosotros nos inclinamos por la segunda, que está más de acuerdo con la doctrina general de Aristóteles.

- El segundo párrafo sólo necesita aclaración en un punto. Se dice en él que la ley ordena todas las formas de excelencia *(areté)* y prohíbe todas las formas de bajeza moral. (Y en el párrafo primero se decía que *las leyes decretan sobre el dominio entero de la existencia.*) Naturalmente, esto es verdad sólo en parte. No es cierto, por ejemplo, que la ley prohíba la tacañería, ni ordene la magnificencia en el uso del dinero. La ley sólo prescribe niveles mínimos de excelencia, y sólo prohíbe niveles máximos de bajeza. No es función de la ley, sino de la sabiduría práctica, indicar hasta qué grado de excelencia podemos y debemos llegar.

  La observación final: *cuando la ley ha sido establecida arbitrariamente, sus resultados son menos satisfactorios* está naturalmente dirigida a explicar que, aunque la ley es de por sí buena, puede en ocasiones resultar pervertida y traer malas consecuencias.
- Con la frase: *La justicia en este sentido es ciertamente la excelencia más perfecta, aunque no sin restricción alguna, sino 'en relación con los demás'*, Aristóteles quiere a la vez recoger lo valioso de la justicia platónica de la justicia y marcar sus distancias con respecto al platonismo. Para Platón la justicia era la excelencia más perfecta (lo argumenta en la *República*), porque supone e integra las excelencias de menor rango: templanza, valor, sabiduría). Para Aristóteles, por el contrario, el valor propio de la justicia

está más bien en que, gracias al cumplimiento de la justicia (la ley), las excelencias individuales *se refieren a otros*, provocan el bien ajeno. (Cfr. F. DIRLMEIER: 1964, pp. 401-402).

Podemos amplificar un poco aún esta idea. Para Platón la excelencia total del hombre (la justicia) consiste en una armonía interior de todas las capacidades y potencias psíquicas. La acción exterior será una consecuencia de tal armonía y tenderá a reproducirla en el mundo social (carácter cerrado de la estructura social). Para Aristóteles, que no rechaza por completo la idea de la armonía del alma, esta armonía es sólo posible en relación con el mundo social: la excelencia del alma tomará sus modelos de la tradición viviente del pueblo griego y la vez esa excelencia rendirá importantes beneficios a la sociédad. (Según *Retórica*, I, 9, la excelencia del carácter consiste en *la facultad de hacer muchos y grandes beneficios.*)

Esta es la razón probablemente de que no encontremos en Aristóteles un hilo conductor para establecer un cuadro completo de las excelencias del carácter. Como vimos en el texto, parece haber tomado como punto de partida la *cuadriga* platónica, pero cambiándola de sentido por un lado y por otro completándola con una serie de excelencias que tienen poco que ver con ningún esquema deductivo, sino que han sido tomadas directamente de las valoraciones sociales, sean históricas o actuales.

A la luz de estas consideraciones debe ser leído el resto del párrafo. Notemos solamente que el verso *ni la estrella de la tarde ni la de la mañana son tan maravillosas* es un fragmento de Eurípides, y el proverbio *en la justicia se dan juntas todas las excelencias* pertenece a Teognis.

- El concepto de ley permite así llenar de contenido el concepto indeterminado de justicia. El ajustamiento al orden cósmico en que consiste originariamente la justicia, no se realiza sino por medio de la ley. Claro que no cualquier ley, puesto que las hay manifiestamente injustas. ¿Y entonces? ¿Cómo distinguiremos las leyes justas de las injustas? Aristóteles no

da respuesta a esta pregunta en el texto comentado, pero podemos recordar cuál sería la orientación de su respuesta: las leyes justas son las promulgadas cuando existe una situación de justicia política, esto es

— cuando los que gobiernan son los superiores en excelencia, y
— cuando gobiernan con vistas al mayor bien de todos los súbditos.

Podemos conjeturar que no ha sido la teoría, sino la observación de la historia gloriosa del pueblo griego (Temístocles, Pericles, Filipo...), la que ha hecho que Aristóteles encontrara satisfactoria una respuesta que ofrece tan pocas posibilidades de concreción.

2. Textos y guiones para su análisis

A) Texto 1

Pero nosotros acabamos de ver que es imposible ser y no ser simultáneamente, y de este modo hemos mostrado que éste es el más firme de todos los principios. Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración); y, si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿acaso pueden decirnos qué principio la necesita menos que éste?

Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto (de que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo), con sólo que diga algo el adversario; y, si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo, pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta. Pero demostrar refutativamente, digo que no es lo mismo que demostrar, porque, al demostrar, parecería pedirse lo que está en el principio; pero, siendo otro el causante de tal cosa, habría refutación y no demostración.

(ARISTÓTELES: *Metafísica,* IV, 4, 1006a, 3-18)

Cuestiones

1. ¿Tiene valor lógico el principio de no-contradicción?, ¿y la argumentación a favor del mismo?, ¿podrías formalizarlo?, ¿es verdadero tal principio?, ¿cómo se ha logrado dicho conocimiento?, ¿en qué se basa?, ¿por qué se dice, entonces, que es *el más firme de los principios?*, ¿por qué es imposible demostrarlo todo?
2. ¿En qué consiste *demostrar por refutación?*, ¿se cae así en petición de principio?, ¿dónde encontramos alguna argumentación semejante en el desarrollo anterior o posterior del pensamiento filosófico?
3. ¿Existe alguna diferencia entre este *axioma* y los que pueden emplearse en los sistemas axiomáticos contemporáneos?
4. ¿Qué otros filósofos en la historia han formulado y revisado este principio?

B) Texto 2

Puesto que de las acciones que tienen límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción o al menos no una acción perfecta (puesto que no son un fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido.

Así pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser,

o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento.

(ARISTÓTELES: *Metafísica*, IX, 6, 1048b, 18-36)

Cuestiones

1. ¿Cuál es la diferencia entre acto y movimiento?
2. ¿Qué repercusiones metafísicas y éticas conllevan estas precisiones introducidas por el texto aristotélico en lo que concierne a la concepción del ser y de la vida buena y feliz?
3. ¿En qué pudo influir el hecho de que este texto fuera omitido en la traducción latina de Guillermo de Moerbeke?
4. Compárense las interpretaciones que han hecho del texto Ortega y Gasset en *La idea de principio de Leibniz* y Cubells en *El concepto de acto energético en Aristóteles.*

C) Texto 3

Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género—, pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia—, también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada indivi-

duo, la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo, en general, no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto intelija a veces y a veces deje de inteligir. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige.

(ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, III, 5, 430a, 10-25)

Cuestiones

1. ¿Es el alma un principio físico?
2. ¿Cuál es la función asignada a cada uno de los intelectos aquí distinguidos?, ¿a qué intelecto se compara con la luz y por qué?
3. ¿Pertenece a la naturaleza el intelecto activo?
4. ¿Cómo cabe interpretar la última frase: *y sin él nada intelige*?
5. ¿Qué repercusiones y usos han tenido estos textos en la interpretación y los comentarios de Aristóteles?

D) Texto 4

Cabe plantear la aporía de si habría tiempo, si no hubiera alma. Porque, si es imposible que haya algo que numere, también es imposible que haya algo numerable, de manera que está claro que tampoco (hay) número; porque el número es o lo numerado o lo numerable. Y si no hay otra cosa que por naturaleza numere más que el alma y del alma (el) intelecto, entonces es imposible que haya tiempo no habiendo alma, excepto aquello que es el tiempo en potencia (hó pote ón), *como cuando se dice que hay movimiento independientemente del alma.*

Pues lo anterior y posterior es en el movimiento; pero lo anterior y posterior es tiempo, en cuanto numerable.

(ARISTÓTELES: *Física*, IV, 14, 223a, 21-29)

Cuestiones

1. ¿Hay tiempo sin alma?, ¿qué habría del tiempo si no hubiera intelecto?, ¿qué significa el *hó pote ón?*, ¿lo anterior y posterior son tiempo?

2. ¿Hay diferencia entre movimiento y tiempo?

3. ¿Es compatible este texto con la definición aristotélica del tiempo?

4. ¿Es el tiempo algo objetivo o subjetivo?, ¿realismo o idealismo en la cuestión del tiempo?, ¿o se trata de una fenomenología peculiar?

5. ¿Qué es lo que posibilita que el intelecto numere y haya tiempo?

6. ¿Cómo ha de entenderse el sentido de *numerar*?, ¿cuál es la relación entre *aísthesis* y *nous,* que hace posible la captación del tiempo?, ¿es el tiempo un sensible común?

7. ¿Qué relación guarda esta concepción del tiempo con las de S. Agustín, Kant, Hegel, Bergson, Husserl y Heidegger?

Glosario

Accidente (*symbebekós*): Lo que se da en algo y se le puede atribuir con verdad pero no necesariamente ni en la mayoría de los casos.

Acción (*práxis*): En el sentido técnico, significa no cualquier acto del hombre, sino sólo aquellos que van precedidos de deliberación y por ello expresan mejor el carácter real de la persona.

Acto (*enérgeia, entelécheia*): Realización de lo que está en potencia; aquello que hace ser a lo que es. *Enérgeia* alude al acto imperfecto, actividad, acción. *Entelécheia,* al acto resultativo y perfecto, por cuanto tiene un fin o límite.

Alma (*psyché*): Causa y principio del cuerpo viviente; causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y entidad de los cuerpos animados. Principio vital.

Axioma (*axíoma*): Principio que es verdadero por sí mismo y que sirve de fundamento al conocimiento científico correspondiente; es indemostrable y su verdad se impone por sí misma.

Carácter (*éthos*): El modo de ser interno de una persona, que resulta de su relación profunda con la realidad (ante todo con la realidad social) y que se expresa en la acción.

Categorías (*kategoríai*): Modos de ser, manifestarse y decirse el ente.

Causa (*aitía*): Principio productivo de efectos; respuesta al por qué se produce algo. Hay causa eficiente, material, formal y final.

Ciudad (*pólis*): Se entiende siempre como ciudad-estado, es decir, como la forma más completa de asociación humana. Por tanto, la comunidad política por excelencia.

Decisión (*proaíresis*): Acto que cierra la deliberación y es el principio de la acción. Se concibe más bien como la conclusión lógica de la deliberación que como un *acto de voluntad* libre.

Definición (*hóros*): Es un tipo de predicable que es coextensivo y esencial, por cuanto expresa la esencia real de algo.

Deliberación (*boúleusis*): Proceso de reflexión sobre las alternativas reales que precede a la acción. Aristóteles lo describe normalmente como el proceso de encontrar mentalmente los medios para alcanzar un fin determinado.

Demostración (*apódeiksis*): Es el razonamiento por el que se muestra la necesidad de algo; su forma más elaborada es el silogismo.

Esencia (*tí esti, tó tí ên eînai*): Lo que una cosa realmente es y la determina en su ser; lo que cada cosa es por sí. Lo específico de algo. *tò tí ên eînai* se traduce también por *quididad* o concepto esencial. La esencia es el contenido de la definición.

Excelencia (*areté*): Para traducir la palabra griega se emplea normalmente la palabra *virtud*. Preferimos *excelencia* para señalar el carácter no necesariamente moral de la *areté*. Originalmente señalaba el hecho de destacar en alguna actividad (especialmente en las socialmente útiles). En tiempo de Aristóteles significaba ante todo *excelencia del carácter*, es decir, aquellos rasgos del carácter de una persona que le hacían destacar positivamente entre los demás.

Felicidad (*eudaimonía*): Según todos, el bien supremo del hombre. Aristóteles la hace consistir fundamentalmente en la adquisición de la excelencia del carácter, normalmente acompañada por una cantidad moderada de bienes exteriores y afectos humanos.

Forma (*morphé, eidos*): La forma es aquello por lo que se determina la materia para ser algo lo que es. *Eidos* es la forma específica, que estructura los elementos materiales con vistas a su funcionamiento real.

Hábito (*héksis*): Categoría intermedia entre el carácter y la acción. El carácter se despliega en los hábitos, y éstos se manifiestan en las acciones. Las excelencias del carácter son hábitos.

Inducción (*epagogé*): Proceso de conocimiento o de razonamiento a partir de la sensación (*aísthesis*), por el que se pasa del conocimiento de lo particular y sensible a lo universal.

Materia (*hýle*): Aquello que subyace a los cambios sustanciales. Aquello con que se hace algo y que es principio (causa) de indeterminación y potencialidad.

Movimiento (*kínesis*): En sentido estricto, sólo es posible en tres categorías (cantidad, cualidad y lugar); sin embargo, el cambio (*metabolé*) se extiende a todas las categorías del ente, también a la sustancia (génesis y destrucción). Es el acto de una potencia en cuanto tal y, a la vez, potencia respecto de su término.

Naturaleza (*phýsis*): Aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales. Es la sustancia (*ousía*) de los entes naturales.

Pensamiento calculador (*lógos*): La polivalente palabra griega *lógos* toma de preferencia en los libros éticos de Aristóteles este significado de pensamiento calculador. Actúa en la deliberación para hallar los medios concretos de realizar el bien humano. La sabiduría práctica (*phrónesis*) y la sabiduría política (*phrónesis politiké*) son sus formas, respectivamente, en el campo individual y en el social.

Potencia (*dýnamis*): Es un modo de ser entre el no-ser y el ser en acto. Es capacidad de *poder llegar a ser* lo que en cierto modo ya es. Por eso, está ordenada al acto y requiere la intervención de un ser en acto.

Principio (*arkhé*): Aquello desde donde y por lo que algo es, se explica o se conoce; aquello de lo que deriva lo demás y por lo que se *da razón* del ser, la generación y el conocimiento.

República (*politeía*): En el sentido que lo usamos en el texto, significa una democracia moderada. Es una de las formas legítimas de gobierno, y debe ser distinguida de la «democracia» (*demokratía*) que es la forma degenerada de aquélla, anárquica y demagógica.

Sabiduría práctica (*phrónesis*): Función del pensamiento calculador que consiste tanto en captar las reglas generales de acción como sobre todo en saber aplicarlas a la realidad. Para Aristóteles es una excelencia a la vez intelectual y moral, y constituye la clave en la adquisición de todas las demás excelencias.

Silogismo (*syllogismós*): Razonamiento deductivo en el que de dos premisas se deriva necesariamente una conclusión.

Sustancia (*ousía*): *ousía* puede traducirse por sustancia o entidad. Aristóteles distingue entre sustancia primera y sustancia segunda. La primera es el *tóde ti*, el esto concreto e individual, aquello que ni es dicho de un sujeto ni está en un sujeto. La *ousía* es la causa inmanente del ser en todo aquello que no se predica de un sujeto. Son sustancias segundas las formas específicas y los géneros, pues las cosas que se predican de los sujetos individuales revelan la sustancia primera.

theós: sustancia o entidad separada, sin materia, ni movimiento, cuya sustancia es acto.

Bibliografía

1. Ediciones y traducciones de obras de Aristóteles

Tratados de Lógica (Organon) (1982), I: edición de M. Candel. Madrid. Gredos.

Categorias (1983): edición de Luis L. Valdés. Valencia. Teorema.

De Interpretatione (1977): edición de Alfonso García y Julián Velarde. Valencia. Teorema.

Acerca del alma (1978): edición de T. Calvo. Madrid. Gredos.

Metafísica (1978): edición de H. Zucchi. Buenos Aires. Sudamericana.

Metafísica (1970): edición trilingüe de V. García Yebra. Madrid. Gredos.

Etica a Nicómaco (1981): edición bilingüe y traducción por M. Araújo y J. Marías. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.

Política (1983): edición bilingüe y traducción por J. Marías y M. Araújo. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.

Retórica (1971): edición bilingüe y traducción por A. Tovar. Madrid. Instituto de Estudios Políticos.

Etica eudemia (1985): edición de R. Sartorio. Madrid. Alhambra [incompleta].

La Política (1977): edición de C. García Gual y A. Pérez García. Madrid. Editora Nacional.

Obras (1973): edición de F. Samaranch. Madrid. Aguilar.

2. Monografías, comentarios, artículos

ALBERT, H. (1973): *Tratado de la razón crítica*. Buenos Aires. Alfa-Sur.

ALLAN, D. J. (1963): *The philosophy of Aristotle*. Oxford University Press.

Anales del Seminario de Metafísica (1968), núm. III: monográfico sobre Aristóteles. Madrid.

ANDO, T. (1971): *Aristotle's theory of practical cognition*. La Haya. Martinus Nijhoff.

APEL, K. O. (1975): «El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje», en *Dianoia*, 1975, pp. 140-173.

ARANGUREN, J. L. (1972): *Etica*. Madrid. Revista de Occidente.

AUBENQUE, P. (1963): *La prudence chez Aristote*. París. Presses

— (1974): *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid. Taurus. Universitaires de France.

— (1980): «La loi selon Aristote», en *Archives de philosophie du droit*, 25, pp. 147-157.

BARBADO, M. (1946): *Estudios de Psicología Experimental*. Madrid. CSIC.

BRENTANO, F. (1983): *Aristóteles*. Barcelona. Labor.

BRÖCKER, W. (1963): *Aristóteles*. Santiago de Chile. Ediciones Universitarias.

CASSIRER, E. (1965): *El problema del conocimiento*, I. Buenos Aires. FCE.

CLARK, S. R. L. (1975): *Aristotle's man: Speculations upon aristotelian anthropology*. Oxford. Clarendon Press.

CONILL, J. (1981): *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*. Valencia. Publicaciones de la Facultad de Teología *«San Vicente Ferrer»*.

COOPER, J. M. (1977): *Reason and human good in Aristotle*. Cambridge (Mass.). Harvard University Press.

CUBELLS, F. (1979): *Los filósofos presocráticos*. Valencia. Publicaciones de la Facultad de Teología *«San Vicente Ferrer»*.

— (1981): *El concepto de acto energético en Aristóteles*. Valencia. Publicaciones de la Facultad de Teología *«San Vicente Ferrer»*.

DIRLMEIER, F. (1962): *Eudemische Ethik* (traducción y comentario). Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

— (1964): *Nikomachische Ethik* (traducción y comentario). Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

DODDS, E. R. (1975): *Los griegos y lo irracional*. Madrid. Alianza.

DÜRING, I. (1966): *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg. Carl Winter.

Estudios Filosóficos (1984), núm. 92: monográfico sobre Aristóteles. Valladolid.

GAUTHIER, R. A. (1963): *La morale d'Aristote*. Presses Universitaires de France.

GAUTHIER, R. A., y JOLIF, J. I. (1970): *L'Etique a Nicomaque* (traducción y comentario), 4 vols. Louvain. Publications Universitaires.

GLOTZ, G. (1968): *La cité grecque*. París. Albin Michel.
GÓMEZ PIN (1984): *El orden aristotélico*. Barcelona. Ariel.
GRANGER, G. G. (1976): *La theorie aristotelicienne de la science*. París. Aubier Montaigne.

HARDIE, W. F. R. (1980): *Aristotle's ethical theory*. Oxford. Clarendon Press.

HEGEL, G. W. F. (1955): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. II. México. FCE.
— (1974): *Ciencia de la Lógica*, 2 vols. Buenos Aires. Solar-Hachette.

HEIDEGGER, M. (1967): «Vom Wesen und Begriff der physis, Aristoteles Physik B 1». *Wegmarken*. Frankfurt. Klostermann, páginas 269-312.
HELLER, A. (1983): *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona. Península.
HÖFFE, O. (1976): Introducción a *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*. Hamburgo. Felix Meiner.
JAEGER, W. (1971): *Paideia*. México. FCE.
— (1983): *Aristóteles*. México. FCE.

JOACHIM, H. H. (1962): *The Nicomachean Ethics* (comentario). Oxford. Clarendon Press.
KAHN, Ch. H. (1966): «Sensation and Consciosness in Aristotle's Psychology», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, páginas 43-81.
LE BLOND, J. M. (1970): *Logique et Methode chez Aristote*. París. Vrin.
LESKY (1968): *Historia de la literatura griega*. Madrid. Gredos.
MONCHO, J. R. (1968): *La unidad de la vida moral según Aristóteles*. Valencia. Anales del Seminario Metropolitano de Valencia.
MONTERO, F. (1960): *Parménides*. Madrid. Gredos.
MONTOYA, J. (1983): «Debilidad moral y silogismo práctico», en *Revista de Filosofía*, 2.ª serie, VI, pp. 239-255.
MORAVCSIK, J. M. E. (ed.) (1968): *Aristotle*. Londres. Macmillan.
MOREAU, J. (1972): *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires. Eudeba.
ORTEGA Y GASSET, J. (1970): «La idea del principio en Leibniz», en *Obras Completas*, vol. 8. Madrid. Revista de Occidente.

Pensamiento (1979), núms. 138-139: monográfico sobre Aristóteles. Madrid.
RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1983): *La democracia ateniense*. Madrid. Alianza.
ROSS, W. D. (1981): *Aristóteles*. Buenos Aires. Charcas.
SIEBECK, H. (1961): *Geschichte der Psychology*. Amsterdam. Schippers.

TUDENDHAT, E. (1976): *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt. Suhrkamp.
— (1979): *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt. Suhrkamp.
WIELAND, W. (1970): *Die aristotelische Physik*. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht.
WITTMAN, M. (1983): *Die Ethik des Aristotéles*. Frankfurt. Minerva.
WOODS, M. (1982): *Aristotle's Eudemian Ethics* (I, II y VIII). Oxford. Clarendon Press.
ZUBIRI, X. (1970): *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid. Moneda y Crédito.
— (1972): *Sabre la esencia*. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones.
— (1980): *Inteligencia sentiente*. Madrid. Alianza-Sociedad de Estudios y publicaciones.

JOSE MONTOYA SAENZ (Logroño, 1936) se doctoró (1968) con una tesis sobre la psicología de Aristóteles. Es catedrático de I. B. y actualmente catedrático de Filosofía del Derecho, Moral y Política en la Universidad de Valencia.

JESUS CONILL (Tortosa - Tarragona, 1952) obtiene el doctorado (1978) con una tesis sobre *El tiempo en la filosofía de Aristóteles* (1981). Amplió estudios en la Universidad de Munich. Es catedrático de Filosofía de I.B. y profesor de Metafísica en la Universidad de Valencia.

En ARISTOTELES: SABIDURIA Y FELICIDAD se intenta dar respuesta a ¿por qué y para qué filosofar? ¿No bastan los otros saberes? ¿Cuáles son las relaciones fundamentales entre ser, pensar y decir? Pero el hombre no aspira únicamente a conocer la realidad, sino a saber estar en ella y a vivir bien. ¿Cómo alcanzar una *vida buena*? ¿Qué es la felicidad? ¿Cuál es el sentido de la virtud y de la justicia en la vida social y política? Siempre es fecundo acercarse a la filosofía aristotélica.

SERIE HISTORIA DE LA FILOSOFIA

cincel